کتا[illegible] قدس

اسم کتاب قوانین

مصنف / مؤلف میرزا ابوالقاسم قمی

خطی نستعلیق ۲۲ سطری

چاپی

سال چاپ یا تحریر — عدد اوراق ۱۶۱

جزء کتاب اصول شماره

شماره عمومی ۱۱۴۴۹ شماره قبض

واقف شیخ محمد صالح علامه حائری تاریخ وقف مرداد ۵۱/

طول ۲۶ عرض ۱۴/۵

ماشین شد ۱۳۵۴خ

آفت زدائی شد

كتابخانه آستان قدس ... ١٣٥١٠٤

بسم الله الرحمن الرحيم فهرست [illegible] قوانين [illegible]

المقدمة في بيان رسم هذا العلم وموضوعه وتبيين القواعد اللغوية قانون اللفظ قد يتصف بالحقيقة والمجاز
قانون في تعريف الحقيقة والمجاز قانون في طرق معرفة الحقيقة والمجاز قانون اذا تميز المعنى الحقيقي
والمجازي فالاصل الحقيقة واذا لم يتميز ففيه اقوال قانون الاصل عدم وضع اللفظ لاكثر من معنى قانون
في الحقيقة الشرعية وفي ان العبادات هل هي اسام للصحيحة ام للاعم قانون في استعمال المشترك في اكثر من معنى
قانون في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي قانون في المشتق قانون في الاوامر والنواهي وفيه
مقدمات المقصد الاول في الاوامر قانون في تعريف الامر وانه حقيقة فيم قانون اذا ورد الامر
عقيب الحظر قانون في ان الامر لطلب الماهية او التكرار او المرة قانون في الفور والتراخي قانون
في مقدمة الواجب قانون في ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده العام ام لا قانون في الواجب التخييري
قانون في الواجب الموسع والمضيق قانون في الواجب الكفائي قانون في الامر المتعلق بالكلي قانون
في عدم جواز الامر مع العلم بانتفاء الشرط قانون اذا نسخ الوجوب هل يبقى الجواز ام لا قانون
الامر يقتضي الاجزاء ام لا قانون القضاء بامر جديد قانون في الامر بالامر قانون في النواهي
قانون في تعريف النهي قانون هل المراد من النهي الكف او لا تفعل قانون في دلالة النهي على التكرار
قانون في اجتماع الامر والنهي قانون في دلالة النهي على الفساد الباب الثاني في المحكم والمتشابه و
والمفهوم وفيه مقدمات المقصد الاول في المحكم والمتشابه المقصد الثاني في المنطوق والمفهوم
قانون في اقسام المنطوق والمفهوم قانون في مفهوم الشرط قانون في مفهوم الصفة قانون في مفهوم
الغاية قانون في مفهوم اللقب الباب الثالث في العموم والخصوص وفيه مقدمة ومقاصد المقدمة في
تعريف العام المقصد الاول في صيغ العموم قانون في ان صيغة العموم هل هي موضوعة للعموم او للخصوص
او مشتركة بين العموم والخصوص قانون في تعداد صيغ العموم قانون في دلالة المفرد المحلى باللام على العموم قانون
في ان اقل الجمع هل هو ثلاثة ام اثنان تذنيب في ان صيغة الجمع تشمل الاثنين قانون في حكم النكرة في سياق
النفي قانون في حكم ترك الاستفصال قانون في نفي عموم خطاب المشافهة المقصد الثاني في بيان معنى
مباحث التخصيص قانون في ان العام المخصص حقيقة في الباقي ام مجاز قانون في ان العام المخصص
بالمجمل والمبين قانون في جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص وعدمه المقصد الثالث فيما يتعلق
بالمخصص قانون في تعقب المخصص بعموم [illegible] قانون فيما اذا تعقب العام ضمير يرجع الى بعض ما يتناوله
قانون في اللفظ الوارد بعد سؤال او عند حادثة قانون في تخصيص العام بمفهوم الموافقة والمخالفة قانون
في تخصيص الكتاب بالكتاب وغيره قانون في ورود العام والخاص المتنافي الظاهر الباب الرابع في المطلق
والمقيد قانون في تعريف المطلق واحكامهما الباب الخامس في المجمل والمبين والظاهر والمؤول
قانون في تعريف المجمل وبعض فروعه قانون في تعريف المبين قانون في تأخير البيان عن وقت الحاجة
وعن وقت الخطاب قانون في الظاهر والمؤول الباب السادس في الادلة الشرعية وفيه مقاصد
المقصد الاول في الاجماع قانون في تعريف الاجماع وما يتعلق به قانون في خرق الاجماع المركب قانون في
الاتفاق على قول بعضهم من دون دليل له قانون في الاجماع المنقول المقصد الثاني في الكتاب قانون في
في [illegible] المحكمات [illegible] في تواتر القراءات المقصد الثالث [illegible]

١٢٥٤

اهدائی ... شیخ محمد صالح
علامه حائری ... کتابخانه آستان قدس رضوی
تیر ماه ۱۳۵۱

مال خود ...

هو المستعان
تاریخ شوال ۱۲۹۶
... [illegible] ...
... [illegible] ... در اول ... حکایت
... [illegible] ...
با کتاب ... خط ...
... مرحوم ...
شوال ۱۲۹۶

المطلب الاول في القول قانون في تعريف الحديث والخبر قانون في تقسيم الخبر الى المتواتر وغيره
وفيه معنى التواتر وما يتعلق به قانون في اكثر اخبار مع اختلافها قانون في خبر الواحد قانون في حجية
خبر الواحد وفيه حجية مطلق الظن قانون في شرائط العمل بخبر الواحد قانون في معرفة العدالة قانون
في الجرح والتعديل قانون في تعارض الجرح والتعديل قانون في الحديث المرسل قانون في نقل الحديث
بالمعنى خاتمة فيها مباحث الاول في تقسيم الحديث الى الصحيح والموثق وغيرهما الثاني في طرق
اخذ الحديث الثالث ... [illegible] ... المطلب الثالث في الفعل والتقرير
قانون في حجية فعل المعصوم قانون في وقوع الفعل في مقام البيان وفيه تعرف المعصوم
قانون في حال نبينا قبل البعثة قانون في حجية تقرير المعصوم المقصد الرابع في الادلة
في الادلة العقلية قانون في معنى كون العقل دليلا للحكم الشرعي قانون في اصالة البراءة والحظر قانون
في الاستصحاب قانون في الاستقراء قانون في القياس وفيه مسائل الاولى في منصوص العلة الثانية
في القياس بطريق الاولى قانون في الاستحسان والمصالح المرسلة المقصد الرابع في النسخ قانون في
جواز النسخ بعد حضور وقت العمل لا قبله قانون في جواز نسخ الكتاب بالكتاب والسنة والسنة بالكتاب
وعدم جواز النسخ بخبر الواحد قانون في ان زيادة العبادة على العبادات ليست بنسخ قانون فيما
يعرف به النسخ قانون في جواز نسخ التلاوة دون الحكم وبالعكس وبهما الباب السابع في الاجتهاد
والتقليد قانون في تعريف الاجتهاد قانون في حجية ظن المجتهد قانون في التجزي في الاجتهاد
قانون في تعريف التقليد وجوازه قانون في التقليد في اصول الدين قانون في ان كل مجتهد مصيب
ام لا قانون فيما يتوقف عليه الاجتهاد قانون في شرائط المفتي قانون في بناء المجتهد في الفتوى
على الاجتهاد السابق قانون في رجوع المقلد في المسئلة بعد موت مجتهده الى غيره هل يجوز تقليد المجتهد
... بقول المجتهد من دون الحكاية عنه قانون في عدم اشتراط ... فيه المفتي في العمل قانون
هل يجوز خلو العصر عن المجتهد ام لا خاتمة في التعارض والتعادل والتراجيح قانون في تعارض
الدليلين قانون في تعادل الدليلين قانون في الترجيح والنوع ... تم

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله الذي هدانا الى اصول الفروع وفروع الاصول وارشدنا الى شرايع الاحكام بمتابعة الكتاب وسنة الرسول ووفقنا لبيانها باهل الذكر ومعادن التنزيل الذين هم الخلفاء من آل الرسول صلى الله عليه وعليهم صلوة كثيرة متتالية مقترنة بالكرامة متلقية بالقبول ما دامت عقد المشكلات منحلة بانامل الدلائل وظلم الشبهات منجلية بانوار العقول اما بعد فهذه نبذة من المسائل الاصولية وجملة من المسائل الفقهية جعلتها تذكرة لنفسي وللطالبين وتبصرة لمن استرشد في سلوك نهج الحق المبين وذخيرة ارجوه لاجل فقري وفاقتي يوم الدين حداني الى رسمها مذاكرة جماعة من فضلاء الاصحاب وصباحة جلة من اذكياء الاحباب وكان ذلك عند قرائتهم علي اصول كتاب معالم الدين للفاضل المدقق الشيخ حسن ابن الشيخ زين الدين حشرهما الله مع الائمة الطاهرين فانتقدت ثمار تحقيقات عند التنزه في بساتين فوائده ووضعت هذه الوريقات على ترتيبه واضفت سائر المسائل وفوائد الفوائد ونبهت على ما في بعض افاداته واعرضت عن كثير من زوائده واذا وجدت وضع شيء منها على خلاف المعهود من مصنفات القوم فعذره الحرص على تكثير الفائدة مع عدم اقتضاء المقام لا لذلك فاقتصرت بادرج بمناسبة في الاقام بجعل الترد انه مقدمة لاصل او خاتمة او غير ذلك وربما اضفت اصلا عليه حسب ما ساعدني الوقت والمجال وافردت قانونا في هذه القاعدة التي لم يذكر فيها على وفق مقتضى الحال وسميته بالقوانين المحكمة ورتبته على مقدمة وابواب وخاتمة وهذا الكتاب مع ان مؤلفه قصير الباع وقاصر الذراع وليس محو بانى جملة من يرتكب هذا الشان ويوسس هذا البنيان وليس في مضمار الاستباق الا كراكب القصب اذ كراجل انقطعت ساقه بالساق فهو من فضل الله مشتمل على ما لم يشتمل عليه زبر السابقين ومخزن لجواهر ما اختفى من الحقايق في كنوز كلمات الفائقين فان وجدتها بعد استيفاء

الفكر واستقصاء النظر حقيقا بالقبول فلله الحمد على ذلك والا فالملتمس منك الاصلاح ما استطعت وما توفيقي الا بالله عليه توكلت واليه انيب اما المقدمة ففي بيان رسم هذا العلم وموضوعه ونبذ من القواعد اللغوية واعلم ان قولنا اصول الفقه علم لهذا العلم وله اعتباران من جهة الاضافة ومن جهة العلمية فاما رسمه باعتبار العلمية فهو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الشرعية الفرعية فخرج بالقواعد العلم بالجزئيات وبقولنا الممهدة المنطق والعربية وغيرهما مما يستنبط منها الاحكام ولكن لم يمهد لذلك وبالاحكام ما يستنبط منها الماهيات وغيرها وبالشرعية العقلية وبالفرعية الاصولية واما رسمه باعتبار الاضافة فالاصل في اللغة ما يبتني عليه شيء وفي العرف يطلق على معان كثيرة منها الاربعة المتداولة في السنة الاصوليين وهي الظاهر والدليل والقاعدة والاستصحاب والاولى هنا ارادة الدليل ليشمل ادلة الفقه اجمالا وغيرها من عوارضها ومباحث الاجتهاد والتقليد وغيرها والفقه في اللغة الفهم وفي العرف هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية والمراد بالاحكام هي النسب الجزئية وبالشرعية ما من شانه ان يؤخذ من الشارع وان استقل باثبات بعضها العقل ايضا فخرج العقلية المحضة التي ليس من شانها ذلك كبيان ان الكل اعظم من الجزء والنقيضان لا يجتمعان وبالفرعية ما يتعلق بالعمل بلا واسطة فخرج بها الاصولية وهي ما لا يتعلق بالعمل بلا واسطة وان كان لها تعلق بعيد وههنا اشكال مشهور بناء على تعريف الحكم الشرعي بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين مع كون الكتاب من ادلة الاحكام وهو ايضا خطاب الله فيلزم اتحاد الدليل والمدلول واستراح الاشاعرة عن ذلك بجعل الحكم هو الكلام النفسي والدليل هو اللفظي وفيه مع ان الكلام النفسي فاسد في اصله ان الكتاب حينئذ كاشف عن المدعى لا انه مثبت للدعوى فلا يكون دليلا الا مسامحة والذي يخطر في حله ان جعل الاحكام عبارة عن علم ثبوتها من الادلة بديهة بالاجمال والادلة عبارة عن الخطابات المفصلة فانا نعلم اولا بالبديهة ان الشريعة لها احكام اثبتها ودحاها على من الاحكام ولكن لا نتوقف بالتفصيل الا من قوله حرمت عليكم الخمر وحرم الربا ونحو ذلك وههنا اشكال آخر وهو ان الاحكام كما ذكرت هي النسب الجزئية فموضوعاتها خارجة في امثال تكون نفس العبادة ولا ريب ان معرفة ماهية العبادة وظيفة الفقه فلا ينعكس الحد ويمكن دفعه بالتزام الخروج لان تلك الموضوعات من جزئيات موضوع العلم وتصور الموضوع وجزئياته من مبادي العلم والمبادي قد تبين في ذلك العلم وقد تبين في غيره وتصور الموضوع واجزائه وجزئياته يحصل بها

في اصل العلم ولا منافاة بين خروجه عن تعريف العلم ودخوله في حد سائر وقوله في اول الشهاب متعلقات الحكم لا الاحكام

فخرج علم الله وعلم الملائكة والانبياء ويمكن اخراج الضروريات ايضا عن ذلك فانها من جملة القضايا التي قياساتها معها

يسمى ذلك في الوقف نتيجة لان الاول اعم الحاصل مما علما محصلا من الدليل وان كان تلك الضرورة عند تلك العلوم في نفس الامر

واما اخراج مطلق القطعيات عن الفقه كما يظهر من بعضهم فلا وجه له اذ الاستدلال قد يفيد القطع وقد لم يكن قطع بالحكم وخرج

بالتفصيلية علم المقلد في المسائل فانه ناش عن دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وهو ان كلما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقي

هكذا قرر القوم اقول ويرد عليه ان ذلك الدليل الاجمالي بعينه موجود للمجتهد وهو ان كلما ادى اليه ظني فهو حكم الله في حقي

وحق مقلدي فان قلت نعم ولكن ادلة تفصيلية ايضا مثل اقيموا الصلوة واتوا الزكوة ونحوهما والمراد هنا ذلك وليس مثلها للمقلد

قلت للمقلد ايضا ادلة تفصيلية فان كل واحد من فتاوى المفتي في كل واقعة دليل تفصيلي لكل واحد من المسائل فالاولى

في الاخراج التمسك باضافة الادلة الى الاحكام وارادة الادلة المعهودة فان الاضافة للعهد فيكون التفصيلية قيدا

اي باضافة الادلة الى ضمير يرجع الى الاحكام

توضيحيا ثم ان ما ذكره مبني على عدم الاعتماد على طريقة القوم وان اعتمادا قول ان ما ذكره القوم من كون التفصيلية احترازا

عن علم المقلد انما يصح اذا كان ما ذكر من الدليل الاجمالي للمقلد دليلا تفصيليا الحكم وليس كذلك بل هو دليل لجواز العمل

ووجوب امتثاله وكونه حجة عليه كما ان الدليل الاجمالي الذي ذكرناه للمجتهد حجة عليه كذلك فلا يحتاج بذلك احترازا

ويمكن ان يقال ان قيد التفصيلية لاخراج الادلة الاجمالية كما بيناه اجمالا من ان ثبوت الاحكام في الجملة ضروريات

الدين فادل على ثبوت الاحكام اجمالا من الضرورة وغيرها مثل عمومات الايات والاخبار الدالة على ثبوت التكاليف اجمالا

ادلة لكن اجمالا لا تفصيلا وهذا الاخير نقلناه من الفقه بل هو موقوف على الاحكام الاجمالية من الادلة التفصيلية والعجب من قول

العلماء كيف يخفى عن ذلك ولم يتعرض لما ذكرته احد فيما اعلم ثم انهم اوردوا على الحد بامرين **الاول** ان الفقه

اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة او السند فما معنى العلم واجيب عنه بوجوه اوجهها ان المراد بالاحكام

الشرعية اعم من الظاهرية والنفس الامرية فان ظن المجتهد بعد ما انسد عليه باب العلم هو حكم الله الظاهري بالنسبة اليه كالتقية

في زمان المعصوم فاذا سمع المكلف من المعصوم عليه السلام فحصل العلم به مع انه ليس بحكم الله النفس الامري ولكنه هو حكم الله

والى ذلك ينظر قول من قال ان الظن في طريق الحكم لا نفسه وان ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم وذلك لا يستلزم التصويب

كما توهم بعض الاصحاب **ومنها** ان المراد بالعلم هو الظن او الاعتقاد الراجح ليشمل الظن وهو مجاز يصح استعماله في الحدود

ومنها ان المراد العلم بانه مدلول الدليل كما هو مذهب **ومنها** ان المراد العلم بوجوب العمل به

جوابه في الطهارة لنا ضعف الظن

ان المراد بالاحكام ان كان كلها كما هو مقتضى ظاهر اللفظ فيخرج عنه اكثر الفقهاء او لم يخرج كلهم وان كان البعض فيدخل فيه من علم بعض المسائل

لكن يمنعها جمع بالعلم ولا ريب انه حقيقة في العموم

بالدليل والجواب انا نختار اولا ان المراد الكل ولكن المراد بالعلم التهيؤ والاقتدار والملكة التي بها يقتدر على استنباط الاحكام من الادلة

ولو ثانيا فذلك غير منافي لما حرره في السؤال الاول من حيث انها مبنية على حمل العلم بمعنى الادراك كما هو الظاهر فيما ذكر متعلقه سواء كان الادراك

يقينا او ظنيا والملكة لا يتصف بالظنية والعلمية لانا نقول الملكة حينئذ مجاز للعلم بمعنى الادراك فيتصف بالظنية والعلمية باعتبار الادراك

ايضا فنقول بناء على حمل العلم بمعنى اليقين ان المراد الملكة التي يقتدر بها على الادراكات اليقينية وبناء على حمله بمعنى الظن الملكة التي يقتدر

بها على الادراكات الظنية غاية الامر انه يلزم على ارادة الظن سبك مجاز عن مجاز في اللفظ بالحكم مجاز عن الظن به والظن به مجاز عن ملكة

يقتدر بها على تحصيل الظن به ولكن لا يلزم ذلك على الوجهين الاخرين في السؤال الاول من الوجهين استعارة ينقل عنه بعد وجوب العمل

كما ان في الصورة التي كان استعارة بعد بعد رجحان المحصول او مجاز مرسل بعلاقة حيث ارادة العام ثم يترتب على ذلك ارادة الملكة

من ذلك بعلاقة السببية والمسببية وينقدح من ذلك الكلام في الوجه الاخير ايضا واورد الوجوه ولا يمنع ما اخترناه من الوجه الاول

وهذا العهد فيه لكن الشايع بالملكة

فلا يلزم ذلك وثانيا ارادة البعض ونقول اولا انه يمكن تحقق التجزي بان يحصل للعالم الملكة القادرة على استنباط بعض المسائل في ما ظنه كما

حقه دون بعض او لا يمكن فيه النظر فلا يمكنك الزم عن المجتهد في الكل وعلى الاول كما هو الاظهر فلا ان نقول بحجية ظن المتجزي كما

الا الظهر او لا وعلى الاول فلا اشكال ايضا لانه من افراد المحدود على الثاني فان قلنا ان التعريف مطلق الفقه فيصح ايضا فان الفقه انه الفقه الصحيح

فيتبع الاشكال في اخراجه واستخراجه من حمل العلم في التعريف عبارة عن ما يكتب العمل به وذلك يخرج عن العلم فانه ليس بذلك ولكن دفعه

بحث

كما اخترناه ايضا بانه لم يثبت كون ما ادركه حكما شرعيا حقيقيا وظاهريا لان الدليل لم يتم على ذلك فيه ولما هو حجة فهو ادلة الفقه

هي الكتاب والسنة والاجماع والعقل واما الاستصحاب فان اخذ من الاخبار فيه خبر في السنة والا فيه خبر في العقل واما القياس فليس

من مذهبنا **قانون** اللفظ قد يتصف بالكلية والجزئية باعتبار ملاحظة المعنى كما في المعنى فان امتنع نفس تصوره عن وقوع

الشركة فيه فجزئي وما لا يمنع فهو كلي فان لم يتساو صدقه على جميع افراده فمتواطئ والا فمشكك وهذا التقسيم في الاسم واضح واما الفعل

والحرف فلا يتصفان بالكلية والجزئية في الاصطلاح ولعل السر فيه ان نظرهم في التقسيم الى المفاهيم المستقلة التي يمكن تصورها

بنفسها والمعنى الحرفي غير مستقل بالمفهومية بل هو امر نسبي رابطي والة لملاحظة حال الغير في الموارد المشخصة المعينة ولا يتصور انفكاكه

ابدا عن تلك الموارد فهي تابعة للموارد ولذلك الفعل بالنسبة الى الوضع النسبي فان له وضعين بالنسبة الى الحدث كالاسم وبالنسبة

لا النسبة الى الفاعل كالحرف واما كالاسماء الاشارة والموصولات والضمائر ونحوها فان قلنا بكون وضعها عاما والموضوع له خاصا

او وضعها لمناسبتها في الوضع فلا بد ان لا يتصف بالكلية والجزئية وانما المتصف هو كل واحد من الموارد فهي جزئي وذلك هو التحقيق

وقد يتعقل ذلك من جهة عدم ارتباط الدراية بالعلم بالمعنى

المذكور اذ ليست الملكة والتهيؤ حاصلة من الادلة التفصيلية

وانما تحصل من الممارسة ولو جعلت متعلقة بالاحكام

اشكل الحال في اخراج العلوم المذكورة من جهة التفصيلية

الا ان يقال اي هداية

وقد يورد عليه بان التهيؤ لا يتعلق بجميع الاحكام لحصول العلم بجميع الفقه متعذرا ومتعسر

لحصول التوقف والتحير من فحول الفقهاء في كثير من المسائل ولو اريد به استفراغ الوسع وبذل

الجهد وحصول قوة قوية بحيث لا يتوقف في شيء من الاحكام بعد بذل

الوسع ما لا يطاق ويتحقق في العادة فالاولى ارادة ما عليه الكل

شيخنا البهائي ره هداية

عدم التفات كثير منهم في نفسها ثم بعد ذلك ان يلاحظ ايهما اراد على القول بكون الموضوع له فيهما عاما كالوضع كما هو مذهب قدماء اهل العربية فهو داخل في الكلي فيكون مجازا بلا حقيقة لان الاستعمال لم يقع الا في الجزئيات ثم ان اللفظ والمعنى اما يتحدان بان يكون لفظ واحد لمعنى واحد فاللفظ متحد المعنى والمعنى متحد اللفظ اولا فان تكثر كل منهما فالالفاظ متباينة سواء توافق المعاني او تعاندت وان تكثرت الالفاظ واتحد المعنى فمترادفة وان اتحد اللفظ وتكثرت المعاني فان وضع لكل قطعا للنظر عن الاخر من دون مناسبة سواء كان مع عدم الاطلاع كما لو تعدد الواضعون او عدم التذكر او مع التذكر ولكن لم يلاحظ المناسبة فمشترك ويدخل فيه المرتجل وربما جعل قسيما له نظرا الى ان المشترك هو ما لم يلاحظ فيه للمعنى الاخر وان كان من جهة عدم المناسبة ايضا بخلاف المرتجل فيلاحظ فيه عدم المناسبة فيحصل فيه نوع تبعية وفيه تعسف فعلى هذا يخرج المبهمات من المشترك على القول بعدم تعدد الوضع للمستعمل فيه بالنسبة الى الكلي وواحد من الجزئيات اما على قول قدماء اهل العربية فظاهر واما على القول الاخر فلان الملحوظ حين الوضع هو المعنى الكلي ووضع لكل واحد من الجزئيات بوضع واحد لا متعدد ولا ينافي ذلك ثبوت الاشتراك في الحروف في النسبة الى المفهومات الكلية كالتبعيض والتبيين ولو لم نقل باشتراكها في خصوص الموارد الجزئية وان اختص الوضع المتعدد بواحد فهو حقيقة والباقي مجاز ان كان الاستعمال فيها لاجل المناسبة والعلاقة مع القرينة وان كانت بمجرد الشهرة فيدخل في المجاز المشهور كالمجمل ومنقول ان ترك المعنى الحقيقي اولا ووضع للمعنى الاخر لمناسبة الاول او استعمل في المعنى المجازي وكثر حتى استغنى له الا ان وصل الى حد الحقيقة فالمنقول قسمان تعييني وتعيني والثاني يتميز بوجود تاريخ التخصيص وهذه الكلية في الاسماء ظاهر واما الافعال والحروف ففي الحقيقة والمجاز فيهما انما هو بلحاظ متعلقاتها وتبعيتها كما في نطقت الحال الا [illegible] واما الهيئة فقد يتصف [illegible] بالحقيقة والمجاز والاشتراك والنقل كالماضي للاخبار والانشاء والمضارع للحال والاستقبال والامر للوجوب والندب ولا يذهب عليك ان الحيثية معتبرة في الاقسام فقد يكون المشترك متباينا او مترادفا والمترادف متباينا الى غير ذلك فلا حاجة الى التعرف

قانون

اللفظ ان استعمل فيما وضع له من حيث هو كذلك فحقيقة وفي غيره لعلاقة فمجاز والحقيقة تنسب الى الواضع وفي عرف الوضع استعمال اللفظ فيه مع القرينة [illegible] ان يستغنى عن القرينة فيصير حقيقة في الحقيقة باعتبار الواضعين والمتعلقين في غير ما وضع له لا بد الاستغناء عن القرينة ينقسم الى اللغوية والعرفية [illegible] الشرعية والنحوية والصرفية وكذلك المجاز باعتبار المتغايرة واعلم ان المجاز المشهور المتداول في السنتهم المعبر عنه بالمجاز الراجح يعنون به الراجح على الحقيقة يريدون به ما يتبادر منه المعنى بقرينة الشهرة واما مع قطع النظر عن الشهرة فلا يترجح على الحقيقة

وان كان

الثاني مه

استعمال انهم

وان كان استعمال اللفظ فيه اكثر وسيجي تمام الكلام واما المجاز الذي صار في الشهرة بحيث يغلب على الحقيقة ويتبادر ولو مع قطع النظر عن الشهرة فهو حقيقة كما بينا **قانون** اعلم ان اهل كل اصطلاح ولغة اذا ارادوا معرفة حقايق الالفاظ [illegible] وجدوا لها طرق **الاول** تنصيصهم بان اللفظ الفلاني موضوع للمعنى الفلاني وان استعماله في الفلاني خلاف موضوعه **الثاني** التبادر وهو علامة الحقيقة كما ان تبادر الغير علامة المجاز والمراد بالتبادر ان الى اهل هذا الاصطلاح [illegible] اذا تتبع موارد ومحاوراتهم وعلم من حالهم انهم يفهمون من لفظ خاص معنى مخصوصا بلا معاونة قرينة حالية او مقالية ولو كان شهرة في الاستعمال في المعنى الغير الموضوع له عرف ان ذلك الفهم من جهة نفس اللفظ فقط يعرف ان هذا اللفظ موضوع عندهم لهذا المعنى ومنقول اليه انتقالا ثانيا فيكون التبادر معلولا للوضع واما العالمون بالاوضاع فلا يحتاجون الى اعمال هذه العلامة الا من جهة اعلام الجاهل ولما كان استناد الانفهام الى مجرد اللفظ وعدم مدخلية القرينة فيه امرا خفيا لتفاوت الافهام في التخلية وعدمها وتفاوت القرائن في الخفاء والوضوح ومن ذلك يجري الخلاف في دعوى التبادر من الالفاظ بالاصطلاح المذكور فقد يكون الانفهام عند اهل هذا الاصطلاح من جهة القرائن الخفية ويدعي الغافل التبادر ويزعم انتفاء القرينة ويدعي خصمه التبادر في المعنى الاخر وهكذا ولذلك اوجبوا استقراء غالب موارد الاستعمال ليتزلزل هذا الاشتباه واما لعدم استفراغ الوسع في الاستقراء واما لتلبيس الوهم واخفاء القرينة على المدعي ولذلك قالوا ان الفقيه متهم في حدسه بالنسبة الى العرف وان كان هو من اهل العرف لكثرة دخول الاحتمالات وغلبة [illegible] من الاستعمالات مع ما يسمع من المنافيات من جهة الادلة العقلية والنقلية فلذلك قد يدعي احدهم ان الامر في الشرع لا يدل عنده الا على [illegible] من الدلالات كما هو حق ويدعي اخر دلالته على [illegible] الامر من جهة الادلة العقلية التي قربت اليه مقصوده وذلك في مقدمة الواجب فلا بد ان يرجع الى عرف عوام العرب فانهم هم الذين لا يفهمون شيئا الا من جهة وضع اللفظ والفقيه كاهل الاصطلاح وان كان من جملة اهل هذا الاصطلاح وبالجملة لا بد من بذل الجهد في معرفة ان الانفهام للمعنى هو من جهة اللفظ لا غيره وبما ذكرنا يندفع ما يتوهم ان التبادر كما هو موجود في المعنى الحقيقي فكذلك في المجاز المشهور فلا يكون علامة للحقيقة ولا للمجاز فان حاله بل هو اعم من الحقيقة وتوضيح ذلك ان المجاز المشهور هو ما يبلغ في الاشتهار بحيث يساوي الحقيقة في الاستعمال او يغلب ثم ان الامر فيه اما حيث يفهم منه المعنى بدون القرينة ويتبادر ذلك حتى مع قطع النظر عن ملاحظة الشهرة ايضا فلا ريب انه بذلك حقيقة عرفية كما ذكرنا سابقا وهذا ايضا دفع في التبادر كاشف عنه وان لم يكن كذلك بل كان بحيث

بالوضع التخصصي

يتبادر للمعنى باعانة الشهرة وسببيته وان لم يلاحظ تفصيلا وهو الذي ذكره الاصوليون في باب تعارض الاحوال واختلفوا في ترجيح الحقيقة المرجوحة في الاستعمال فالحق ان هذا المجاز والتبادر الحاصل في ذلك ليس من علائم الحقيقة الذي اعتبر في معرفة الحقيقة بها التبادر من جهة اللفظ مع قطع النظر عن القرائن وان كان القرينة هي الشهرة والموجود فيما نحن فيه انما هو من جهة القرينة وبعد ما عرفت ذلك فلا مجال لتوهم ان يتوهم ان الجاهل بالاصطلاح اذا اراد ان الجاهل بهذا الاصطلاح يفهم من اللفظ هذا المعنى ولا يظهر عليه ان ذلك من جهة الشهرة او من جهة نفس اللفظ فيتمسك في نفي القرينة باصل العدم ويحكم بالحقيقة مع انه في نفس الامر مجاز فالتبادر لا يثبت الحقيقة فقط كذا لان اصل العدم لا يثبت الا عدم العلم بالقرينة وما ذكرنا مبني على لزوم العلم بعدم القرينة حتى يتحقق الحقيقة هذا اذا قلنا بلزوم تحصيل العلم في الاصول واما على القول بعدمه كما هو الحق والمحقق فهذا الظن الحاصل من الاصل مع التتبع التام فيما ورد اصطلاح اهل ذلك الا يقوم مقام العلم كما في سائر المسائل الاصولية والفقهية وغيرها فاعتقاد كونها حقيقة مع كونها مجازا في نفس الامر غير مضر مع ان هذا الا مقصور الا في فرض نادر كما لا يخفى فلا يوجب القدح في قواعد المثبتة على الغالب ويلحقه ثم ما ذكرنا البناء على اصالة الحقيقة فيما لم يظهر قرينة المجاز وان كان المراد هو المجاز في نفس الامر فان قلت فما فائدة في هذا الفرق وما الفرق بين المجاز المشهور الى ان يفهم منه مع قطع النظر عن الشهرة وما يتبادر منه مع ملاحظة الشهرة بل هذا مجرد اصطلاح ولا ثمرة في الاحكام قلت الفرق واضح فان الحقيقة في الاول مهجورة وفي الثاني غير مهجورة فان قلت اذا كان الحقيقة الاولى محتاجة في الانفهام الى القرينة فهو ايضا في معنى المهجور فيصير معنى مجازيا كالصورة الاولى قلت ليس كذلك اما اولا فلان احتياج الحقيقة ح الى القرينة انما هو لعدم ارادة المعنى المجازي فان دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي موقوفة على انتفاء قرينة المجاز حقيقة او حكما ولا شبهة في ذلك فان انفهام الحيوان المفترس من الاسد موقوف على فقد ان يرمي مثلا ولما لم يمكن ازالة الشهرة التي هي قرينة في هذا المجاز حقيقة فيكتفى بانتفائها حكما بنصب قرينة يدل على المعنى الحقيقي كما اشار اليه الفاضل المدقق الشيرواني رحمه واما ثانيا فلان اللفظ يتبادر منه المعنى الحقيقي ح ايضا بلا قرينة غاية الامر حصول الاحتمال فيتوقف ذلك مناسب الاشتراك ولا يسقط عن كونه حقيقة ولا يلزم الاشتراك المرجوح ايضا الا ترى ان صاحب المعالم ره مع انه جعل الامر في اخبار الائمة عليهم السلام مجازا راجحا في الندب مساويا للحقيقة من جهة التبادر وعدمه لم يقل بصيرورته مجازا في الوجوب في عرفهم فان الذي يصح ان يحمل كلامه عليه دعوى شيوع استعمال الامر في كلامهم في الندب خاليا عن القرينة والانفهام ارادة الندب من رواية اخرى او اجماع او غير ذلك فان كثرة الاستعمال مع القرينة لا يستلزم ما ذكره كما لا يخفى وهو لا ينكر ان الامر في كلامهم ايضا مستعمل في الوجوب بلا قرينة وان علم الوجوب من الخارج ولا يتفاوت الامر بين تبادر المجاز الراجح او حصول التوقف والظاهر ان

من يقول

من يقول بتبادر المجاز الراجح ايضا لا يقول بعدم جواز الاستعمال في اللفظ بلا قرينة غاية الامر توقف الفهم على القرينة ومطلق التوقف لا يستلزم المجازية ولذلك اختلفوا في بحث تعارض الاحوال في حكم اللفظ اذا دار بين الحقيقة والمجاز الراجح فقيل بتقديم الحقيقة من جهة رجحان جانب الوضع وقيل بتقديم المجاز الراجح لترجيح جانب الغلبة فان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب ومن جاوز كما في المشترك اذا اشتهر في احد معانيه مثل العين في الباصرة او في الينبوع او في الذهب فانه لا ريب انه حقيقة في كل من الذهن الى احد المذكورات الا لاجل انه من الشاذ ومع ذلك فلا يجوز الاعتماد على هذا الانفهام والحكم بالتبادر مع ملاحظة الشهرة لا يثبت كونها حقيقة ولا يخرج الحقيقة الاولى عن كونها حقيقة فتأمل فيما ذكرنا فانه دقيق ونعم ما قيل وقد فيما حققنا تعلم مما ذكرنا تبادر الغير علامة المجاز

الثالث صحة السلب يعرف بها المجاز كما يعرف الحقيقة بعدمها والمعتبر فيه ايضا اصطلاح التخاطب فصحة السلب وعدمه في اصطلاح لا يدل الا على كون اللفظ مجازا او حقيقة في ذلك الاصطلاح كما عرفت في التبادر والمراد صحة سلب المعاني الحقيقية عن مورد الاستعمال وعدمها مثل قولهم للبليد ليس بحمار وعدم جواز ليس برجل وزاد بعضهم في نفس الامر احترازا عن مثل قولهم للبليد ليس بانسان ولا حاجة اليه لان المراد صحة سلب المعاني الحقيقية حقيقة والاصل في الاستعمال الحقيقة فالقيد غير محتاج اليه وان كان موضحا للمعنى الا وقد اورد على ذلك باستلزامه الدور المضمر او استحالة لان كون المستعمل فيه مجازا لا يعرف الا بصحة سلب جميع المعاني الحقيقية ولا يعرف جميع المعاني الحقيقية الا بعد معرفة ان المستعمل فيه ليس منها لاحتمال الاشتراك فانه يصح سلب بعض معاني المشترك عن بعض اخر فتوقف معرفة كونه مجازا فلو اثبت كونه مجازا بصحة السلب لزم الدور المذكور واما لزوم الدور في عدم صحة السلب فان عدم صحة سلب المعنى الحقيقي موقوف على معرفة المعنى الحقيقي فلو توقف معرفة المعنى الحقيقي على عدم صحة سلب المعنى الحقيقي لزم الدور هكذا قيل والحق ان الدور فيه ايضا مضمر لان معرفة كون الانسان حقيقة في البليد موقوف على عدم صحة سلب المعاني الحقيقية للانسان عنه موقوف على عدم معنى حقيقي للانسان يجوز سلبه عن البليد كما لو كان مشتركا في الانسان بينه وبين معرفة عدم هذا المعنى موقوف على معرفة كون الانسان حقيقة في البليد فقد اجاب عنه بعضهم بان المراد انا اذا علمنا المعنى الحقيقي للفظ ومعناه المجازي ولم نعلم ما اراد القائل منه فانا نعلم بصحة سلب المعنى الحقيقي عن المورد ان المراد المعنى المجازي وذلك ظاهر ثم قيل ان ذلك الدور لا يمكن دفعه في جانب جعل عدم صحة السلب علامة للحقيقة لعدم جريان هذا الجواب فيه ويبقى الدور فيكون بحاله اذا علمنا المعنيين ولم نعلم ان المراد فلا يمكن معرفة كونه حقيقة بعدم صحة سلب المعنى الحقيقي فان الكلام المستعمل في فرد في زمع اصطلاح سلب عنه الحقيقي عن مورد استعماله وانت خبير بانه لما ادعاه نظر لانه خروج عن محل البحث فان الكلام في ما علم المستعمل فيه ولم يتميز الحقائق والمجازات لا فيما علم الحقيقة والمجاز ولم يعلم المستعمل فيه ولا ريب ان الامر في الثاني هو الحمل على الحقيقة واما ثانيا فان سلب المعنى المجازي راجح الاصل يدل على

اراده تخيير فلا اختصاص لهذه العلامة بالمجاز ولا يخفى ان المجازات قد ينبه بعضها عن الحقيقة بتعيين بعضها لان هذا القرينة تعين المجاز المقرون
الم ارادة تعيين تخصص المجاز بالمطلق مع ان لنا ان نقول بسلب مطلق المعنى المجازي عن الحقيقة واما ثالثا فما ذكره في عدم صحة السلب
الحقيقة يرد عليه ما سبق من كون خروجه عن البحث فيه ان العام اذا استعمل في الخاص فهو اما ان يكون مجازا اذا اريد منه الخصوصية
لا مطلقا ومع ارادة الخصوصية فلا ريب في صحة سلب معناه الحقيقي بهذا الاعتبار وانما يختلف ذلك باعتبار الحيثيات وقد يجاب
ايضا بان المراد بسلب المستعمل فيه اللفظ المجرد عن القرينة وما يفهم منه لكنه عرفا ولا شك في انه يصح عرفا ان تقول للبليد انه ليس
بحمار ولا يصح ان يقال ليس بحيوان ولا بشر ولا بانسان وفيه ان ذلك مجرد تغيير عبارة ولا يدفع السؤال فان من قال ما يفهم
من اللفظ عرفا مجردا عن القرائن هو بعينه معرفة المعاني سواء اريد المفهوم العرفي وفهم منفيا او بغيرها الاشتراك فانه الكل اجمالا
وبدون التعيين وذلك يتوقف على معرفة كون المستعمل فيه ليس هو بعين ما يفهم عرفا على التعيين او من جملة ما يفهم عرفا
الاجمع فيسبق الدور بحاله ويمكن ان يقال للازم في نفي اللفظ الحقيقة العلم بكون المستعمل فيه مجازا بل يكفي عدم ثبوت
كونه حقيقة لسبب عدم الانفهام العرفي فاما بسبب علم كونه حقيقة لكن يكون المستعمل فيه مجازا لان احتمال الاشتراك مدفوع بان الاصل
عدمه والمجاز خير من الاشتراك فبعد العلم بهذه الامور القاعدة يثبت المجازية وفيه مناف لاطلاقهم بان
هذه علامة المجاز او الحقيقة فان ظاهره كونه سببا تاما لفهم المجازية او الحقيقة لا جزء سبب مع ان ذلك انما يتم عند
من يقول بكون المجاز خيرا من الاشتراك وظاهرهم الاطلاق فالاولى ان يجاب بالبال عن الاشكال بوجهان **الاول**
ان يقال ان المراد بكون صحة السلب علامة المجاز ان صحة سلب كل واحد من المعاني الحقيقية عن المعنى المبحوث عنه علامة كونه مجازا بالنسبة
الى ذلك المعنى المسلوب فان كان المسلوب الحقيقي واحدا في نفس الامر فيكون ذلك المبحوث عنه مجازا مطلقا وان
تعدد فيكون مجازا بالنسبة الى ما علم سلبه عنه لا مطلقا فاذا استعمل العين في الباصرة الباكية لعلاقة جريان
الماء فيصح سلب الباكية عنها ويكون ذلك علامة كون الباكية مجازا بالنسبة الى العين بمعنى الباكية وان كانت
حقيقة في الباكية ايضا من جهة وضع آخر فان قلت ان سلب العين بمعنى الذهب عنها بمعنى ان لا يفيد كون الميزان
معناه مجازيا لها لعدم العلاقة قلت هذا الوارد انما كونه مجازا عنها بالفعل واما اذا كان المراد كونه مجازا بالنسبة
اليها لو استعمل فيه فلا يرد ذلك وهو كاف فيما اردنا وما ذكرنا انما هو بالبال فافهم وبالجملة
توهم للبليد ليس بحمار اذا اريد به سلب الحيوان الناهق الذي هو معنى حقيقي للحمار في الجملة جزما فيكون البليد معنى مجازيا
بالنسبة الى ذلك المعنى الحقيقي وان احتمل ان يكون الحمار موضوعا بوضع آخر للحيوان القليل الادراك ويكون البليد

حقيقه

ولا يلزم الا انحصار الدور ولكنه لا يناسب … الحقيقة … المجاز … وتقيضوا اليه ملاحظة النسبة حتى يرتفع الدور

حقيقة بالنسبة اليه فلا يكون سلبه بالمعنى الاول موجبا لمجازيته بالنسبة الى هذا المعنى لكونه حقيقة بالنسبة اليه
ومما ذكرنا يظهر عدم صحة السلب بالنسبة الى المعنى الحقيقي فان المراد عدم صحة سلب معنى الحقيقي في الجملة فيتحقق
انه علامة لكون ما لا يصح سلب معنى الحقيقي عنه معنا حقيقيا بالنسبة الى ذلك المعنى الذي لا يجوز سلبه عنه والا ان
احتمل ان يكون للفظ معنا حقيقيا آخر يصح سلبه عن المبحوث عنه فيكون مجازا بالنسبة اليه فلا يتوقف معرفة كون
المبحوث عنه حقيقة على العلم بكونه حقيقة حتى يلزم الدور وكيف يتصور صدق جميع المعاني على حقيقة او فرض كون لفظ
مشترك كاحتمل ذلك منشأ للاشكال كما توهم في جانب المجاز اذ هي صدق موقوفة كونه حقيقة بالنسبة
الى ما هو موقوف على معرفة الحقيقة في الجملة وذلك لا يستلزم الدور **الثاني** ان يكون المراد من صحة السلب علامة
صحة السلب سلب المعنى الحقيقي وعدمه على فرد بان يعلم اللفظ معنى حقيقي افراد وشك في دخول المبحوث
عنه فيها وعدمه وحاصله ان الشك في كون ذلك مصداق ما علم كونه موضوعا له لا في كون ذلك معنى له
الا ان لا نعلم ان الماء معنا حقيقيا ونعلم ان الماء الصافي الخارج من الينبوع من افراده ونعلم ان الوحل
خارج منها ولكن نشك في ماء السيل الغليظ انه خارج من هذه الحقيقة ام لا وكذا الحال بالنسبة الى الحلم والزكي
هل ذهن فيهما ام لا فيختبر بصحة السلب وعدمها وهذا ايضا لا يستلزم الدور فانهم وهذان الوجهان مما لم
يسبقني اليهما احد فيما اعلم والحمد لله **الرابع** الاطراد وعدم الاطراد فالاول علامة للحقيقة والثاني
للمجاز فنقول هيئة العالم حقيقة لذات ثبت له المبدأ فالعالم يصدق على كل ذات ثبت له العلم وكذا
اي هو انسان وكذا الك موضوع لطلب شيء عن من ذلك مثل اسئل زيدا واسئل عمرا الى غير ذلك بخلاف
مثل اسئل الدار فنسبة السؤال الى الدار الانسب وارادة اهلها غير مطرد فلا تقول اسئل الباب واسئل الكتاب
وبيان ذلك يحتاج الى تمهيد مقدمة هي ان الحقايق وضعها شخصي والمجازات نوعي والمراد بالاول ان
الواضع عين اللفظ المعين بازاء معنى خاص سواء كان المعنى خاصا او عاما وسواء كان وضع
اللفظ باعتبار المادة او الهيئة اما ما وضع باعتبار المادة فيقتصر فيه السماع بخلاف ما وضع باعتبار الهيئة
فيقاس عليه كانواع المشتقات الا ما خرج بالدليل كالرحمن الا في والمتوجه ونحوها في المنع الترخص
وان السماء انه توقيفية والمراد بالثاني ان الواضع جوز استعمال اللفظ فيما ناسب معناه الحقيقي باحد من
العلايق المعهودة فالمجازات كلها قياسية بعدم مدخلية خصوص المادة والهيئة فيها بل المعتبر فيها هو معرفة نوع

نوع العلاقة بينها وبين للمعاني الحقيقية وبعبارة اخرى لا يحتاج المجاز الى نقل خصوصياته من العرب بل يكفي نقل العلم او الظن بصحة ملاحظة نوع العلاقة الاستقراء فيها من استقراء كلام العرب فيقاس عليه كما ورد من المجازات المحادثة وغيرها وما يتوقف على نقلهم الا من توقف اهل اللسان في محاوراتهم على ثبوت النقل ولا احتاج المتجوز الى النظر الى العلاقة بل كان يكتفي بالنقل ولا ثبت التجوز في المعاني الشرعية للشارع مع عدم معرفة اهل اللغة لتلك المعاني وبطلان اللوازم بيّنة **وذهب** جماعة الى اشتراط نقل آحادها لوجهين احدهما انه لو لم يكن كذلك للزم كون القرآن غير عربي وقد قال تعالى انا انزلناه قرآنا عربيا لوجهين ان ما لم ينقل عن العرب فليس بعربي والقرآن مشتمل على المجازات فلو لم يكن المجازات منقولة عنهم يلزم ما ذكر **وفيه** اولا النقض بالصلاة والصوم وغيرهما مما هو غير العام **وثانيا** انه ما ذكر يستلزم كون مجازات القرآن منقولا عن العرب لا جميع المجازات **وثالثا** لا نسلم انحصار العربي فيما نقل اشخاصه عن العرب بل يكفي نقل النوع **ورابعا** لا نسلم كون القرآن يصير باشتماله على غير العربي غير عربي لان المراد كونه عربي الاسلوب مع انه مشتمل على الفاظ الرومي والهندي والمعرب كالقسطاس والمشكاة والسجيل **وخامسا** لا نسلم بطلان كونه غير عربي فانه مسلم لو اريد بضمير انزلناه جميع القرآن لم لا يكون المراد البعض المعهود كالسورة التي هذه الآية فيها بتأويل المنزل والمذكور لان القرآن مشترك معنوي بين الكل والبعض فيطلق على كل واحد من اجزائها **وثانيهما** انه ان كان نقل نوع العلاقة كافيا لجاز استعمال النخلة في الحائط والجبل الطويل للشبه والشبكة للصيد وبالعكس للمجاورة والابن للاب وبالعكس للسببية والمسببية وهكذا الا ان التالي باطل والمقدم مثله **وقد اجيب** عن ذلك بان ذلك من جهة المانع لا عدم المقتضي وان لم يعلم المانع بالخصوص **اقول** الجواب ما اجاب به ان يقال ان التعسف غير معلوم فان الاصل عدم جواز الاستعمال لكون اللغات توقيفية الا ما ثبت الرخصة فنقول ان المجاز على ما حققوه هو ما ينتقل فيه من الملزوم الى اللازم فلا بد فيه من علاقة واضحة توجب الانتقال ولذلك اعتبروا في الاستعارة ان يكون وجه الشبه من اظهر خواص المشبه به حتى اذا حصل القرينة على عدم ارادته انتقل الى لازمه كالشجاعة في الاسد فلا يجوز استعارة الاسد للرجل باعتبار الجسمية او الحركة ونحوهما وكذلك الحال في الشبه فلا بد ان يكون ذلك المعنى ظاهرا ولذلك ذهب بعضهم الى كون الاستعارة حقيقة وان التجوز امر عقلي وهو ان يجعل الرجل الشجاع من افراد الاسد بان يجعل للاسد فردان حقيقي وادعائي فالاسد قد اطلق على المعنى الحقيقي بعد ذلك التصرف العقلي وهذا المعنى مفقود في النخلة والحائط والجبل والمجوز لاستعارة النخلة للرجل الطويل

هو الشبهة

هو الشبهة اي من حصول الطول مع نوع نقصان في القطر وهو غير موجود في الجبل والحائط وهكذا لا ملاحظة المجاورة فان المجاورة لا بد ان يكون بالنسبة الى المعنيين معهودا ملحوظا في الانظار كالماء والنهر والميزاب لا كالشبكة والصيد فان المجاورة فيها اتفاقية بل المستفاد من المجاورة المعتبرة هو المواصلة والتنافر بين الشبكة والصيد واضح واما الاب والابن فعلاقة السببية والمسببية فيهما ايضا خفية عرفا وليس ظهر خواص الابن والاب حين ملاحظتهما السببية والمسببية نعم التربية والرياسة والمرؤوسية من الخواص الظاهرة فيهما مع ان التشابه بين الابن من جهة التضايف يوجب قطع النظر عن سائر الصفات وبالجملة لما كان الغرض من المجاز الانتقال من الملزوم الى اللازم فلم ينظر من العرب الا تجويز العلاقة الظاهرة الاترى ان لا يستعمل اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليس لمجرد علاقة الجزئية والكلية بل يلاحظ فيه كمال المناسبة بين الجزء والكل بان يكون مما ينتفي بانتفاء الجزء كالرقبة للانسان او يكون له مزيد اختصاص بكونه رئيسا كالعين للربيئة فالحجة الرخصة الحاصلة في جنس هذا النوع وان كان في صنف من اصنافها او في نوع من انواعها ليس الظاهرة وهكذا فالاستقراء في كلام العرب لم يحصل من الرخصة في هذه الانواع الا فيما ثبت الشباهة والسببية والمجاورة وانه حصل الرخصة في نوعها بعمومه وخرج الامثلة بالدليل فلاحظ وتامل اذا انقرر ذلك فنقول قد اورد ما يكون الاطراد دليل الحقيقة النقض بنخلة للشجاع فانه مطرد وهو مجاز فيقتضي الدليل من الاول وما يكون عدم الاطراد دليل المجاز النقض بنحو الفاضل والسخي فانهما موضوعان لذات ثبت له الفضيلة والسخاء ولا يطلق عليه تعالى مع وجودهما فيه والقارورة فانها موضوعة لما يستقر فيه الشيء ولا يطلق على غير الزجاجة **ولجيب** عن النقض فالاول ذكرنا بان الفاضل موضوع لمن من شأنه الجهل والسخي لمن من شأنه البخل فلا يشمله تعالى بالوضع والقارورة للزجاج لا لكل ما يستقر فيه الشيء **اقول** والقارورة منقولة فقد ترك المعنى الاول والاولى في الاطراد **والتحقيق** ان يقال ان اريد بكون عدم الاطراد دليل المجاز انه يقتصر فيه على محل الرخصة من نوع العلاقة او صنف من اصنافه للاقرب ان المجاز لا يطرد وان اريد انه بعد حصول الرخصة في النوع فهو غير مطرد فقد عرفت انه ليس كذلك فنقول ان عدم تجوز استعمال النخلة في غير الطويل لعدم المناسبة الظاهرة المعتبرة في المجاز وكذا الاسد للشجاع والابخر وهكذا فذلك لعدم انعقاد الرخصة فيه لا لوجود المانع كما نقلنا عن بعضهم الاترى انه يجوز ان يقول الاسد للادار والاسد البلغم والاسد الشجاع والاسد الرشيق والاسد الستان وغير ذلك وشمول اطراد الاسد لذات ثبت له الشجاعة وان كان من سائر افراد الحيوان غير الانسان **وبالجملة** المجاز ايضا بالنسبة الى ما ثبت نوع العلاقة فيه مطرد ولو كان في صنف من اصناف ذلك النوع **قانون** اذا تميز المعنى الحقيقي من المجازي فلما استعمل اللفظ خاليا عن القرينة فالاصل الحقيقة لانه الظاهر من مبنى التفهيم والتفهم على الوضع غالبا ولا خلاف لهم في ذلك واما اذا استعمل لفظ في معنى او معان لم يعلم

وضع له فهل یکون حقیقة فیه او مجازا او حقیقة اذا کان واحدا دون التعدد او التوقف لان الاستعمال اعم المشهور

الا خیر وهو المختار لعدم دلالة الاستعمال علی الحقیقة والسید المرتضی رضی الله عنه علی الاول لظهور الاستعمال فیه وهو م

الثانی منقول عن ابن جنی وجنح الیه بعض المتاخرین لان اغلب لغة العرب مجازات الفظ بحیث یا لاعلام الا غب

وهو الیه ممم دلوسلم فعادته للفظ تخاص من الوهم **الثالث** مبنی علی ان المجاز مستلزم للحقیقة

فمع الاتحاد لا یمکن القول بالمجازیة والا مع التعدد فلما کان المجاز خیرا من الاشتراک فیحمل علیه ویتوجه علی ذلک

لزوم الاستعمال امارات الحقیقة والمجاز فی التمییز وحیث لم یتمیز فالوقف ورد بمنع استلزام المجاز للحقیقة بل انما هو مستلزم

للوضع کالرحمن والحقیقة مستلزمة للاستعمال فان عدم الوجدان لا یدل علی عدم الوجود ثم اعلم ان عدم العلم بالاول

مع العلم بالمستعمل فیه یتصور علی وجهین **الاولی** ان یعلم لفظ استعمل فی معنی واحد او فی معان متعددة

فلم یعلم انه موضوع لذلک المعنی او المعانی ام لا فیجری فیه ما ان یکون المستعمل فیه نفس الموضوع له ویحتمل ان یکون له معنی

وضع له ولم یکون هذا مجازا عنه فلا یعرف فیه الموضوع له اصلا لا عینا ولا غیر معین وفی هذا یجری الاقوال بکون

مبنی القول الثالث علی کون المجاز مستلزما للحقیقة لا علی بعض الالفاظ ولکن ذلک الوضع مع وحدة المستعمل فیه ومع

تالقدیر لم نقف علیه **والثانی** ان یعلم الموضوع له الحقیقی لکنه هو یتصور ایضا علی وجهین احدهما

انا نعلم ان له معنا حقیقیا ونعلم انه استعمل فی معنی خاص من المعنی ولا نعلم انه هو او غیره وذلک کجهالة انا هو سبب

جهالة نفس الموضوع له لا لسبب جهالة الوضع مثل انا نعلم ان لیلة القدر موضوعة للیلة خاصة واستعمل فیها الفم

من قوله تعالی انا انزلناه فی لیلة القدر ولکن لا نعلم بعینها فاذا اطلقها احد علی لیلة النصف من شعبان

مثلا او لیلة الاحدی والعشرین من رمضان مثلا فنحکم بمجرد ذلک الاطلاق انها هی الموضوع له اللفظ او نقول

ان الاستعمال اعم من الحقیقة او یمکن ان یکون اطلاقها علیها من باب الاستعارة ویکون نفس الموضوع له اللفظ

شیئا آخر هذا اذا لم یکن من باب التخصیص وحمل اللفظ هنا علی المعنی الموضوع له کما لو اخبر احد انه استعمل لیلة الاحدی

وقال بان لیلة القدر هی هذه ذلک شرا ان یقول اقرءوا فی لیلة القدر هذه اللیلة مثلا ولو نعد ذلک

فیرجح فیتضح عدم دلالة الاستعمال علی شیء ویلزم السید من قبیل مقالته القول بتعدد الموضوع له لو عموما

المعنی وهو کما تری والثانی انا نعلم ان اللفظ مستعمل فی معنی لو اکثر ونعلم ان له معنا آخر حقیقیا

معینا نعلم المراد ولکن لم یکن ان المستعمل فیه العام هو هو ام لا وذلک یتصور علی وجهین احدهما

ان لیک

یبطل عینیه الضد من بعنوان الوجوب کما مر فی حکم المقدمة انا نقدر ان نقول خلاف الوجوب فی الدلالة الواجب علیه تحققنا وهو

جهة العلاقة فی فروع المسئلة بطلان الصلاة فی الدار المغصوبة من جهة ان الکون الذی هو جزء الصلاة واجب بسبب جزء الواجب فیمتنع ان یکون منهیا

قانون

الحق ان الامر بالشیء لا یقتضی النهی عن ضده الخاص لفظا والضد العام فیقتضیه التزاما وتوضیح المقصد یتوقف

علی رسم مقدمات **الاولی** الضد الخاص للمامور به هو کل واحد من الامور الوجودیة المضادة له عقلا او شرعا واما العام

فقد یطلق علی احد الاضداد الوجودیة لا بعینه وهو یرجع الی الاول وقد یطلق علی الترک اما حقیقة او عبارة عن الکف او مجازا

للمناسبة والمجاورة والمراد هنا فی هذا المبحث هو المعنی الثانی **الثانیة** ان ترک الضد مما یتوقف علیه فعل المامور به

بالنسبة الی وجود الضد فی کل واحد فوجود احدهما یتوقف علی انتفاء الآخر عقلا فالتوقف عقلی وان کان الضد شرعیا

المراد بعد فرض ضدا وقد اغرب بعض المحققین فانکر کونه مقدمة قائلا انه من قبیل المقارنات الاتفاقیة فلو کان ترک الضد

مقدمة لفعل ضده فیکون فعل الضد مقدمة لترک ضده اولی بالاذعان ولما کان منشأ توهم التوقف هو

المقارنة الاتفاقیة حصل ذلک الاشتباه علی المحققین مع انه محال وعرض من المقام الثانی هو شبهة الکعبی الآتیة فانه

جعل فعل المباح مقدمة لترک الحرام بعین ما قال ان ترک الحرام بفعل المباح فتوهم ان المباح مقدمة له فکما ان

ذلک باطل لانه من باب المقارنات الاتفاقیة فکذا فیما نحن فیه وانت خبیر بان التوقف بینهما کالموضوع فان ترک الحرام

قد یتخلف عن جمیع الافعال مع وجود الصارف ومع عدم التخلف فلا یتوقف علیه فالتوقف والفعل المامور

فانه لا یمکنه التخلف عنه او قوله مع انه محال الظاهر انه اراد منه لزوم الدور وهو اغرب مما سبقه لان الجهتین

متغایران وان اراد ان ترک الضد کما انه متقدم لفعل الضد الآخر مع ما قلت فعل الضد الآخر ایضا علة لترک

هذا الضد ففیه ان هذا الکلام اشتباه التوقف بالاستلزام فان ترک احد الضدین لا یتوقف علی فعل الضد

الآخر لجواز خلو المکلف عنهما جمیعا نعم فعل الضد الآخر یستلزم ترک الآخر والظاهر انه هو منشأ التوقف والظاهر انه

منشأ توهمه النظر الی ان ترک الضد تحقق غالبا من فعل ضده فحسب وذلک انه لا مدخلیة لترک الضد فی فعل

ضده وحیث ان مقدمة الشیء هو ما یتوقف علیه الفعل فی نظر المکلف مع تفطنه بکونه مما یتوقف علیه واما

مع وجود الصارف عن المکلف به وعدم حصول الصارف فلا یتحقق الاحتیاج الی الترک حتی یتوقف ثم طرد الکلام

فی الواجبات الا انه تعقل والتفطن والکل التوقف هنا ایضا وانت خبیر بانه لم یتفطن المکلف بالتوقف

لا یوجب عدم التوقف فی نفس الامر والثانی انما هو معنی ما لا یتم الا به لا الاول مع ان هذا الکلام یجری فی المقدمات

المقدمات ايضا فان قلت اذا ترك الواجب لعارض فمنه فينتفي الواجب فانتفى وجوب المقدمة مع ان وجوبها للتوصل الى الواجب
فاذا كان معنى المقدمة هو ما يتوقف عليه الواجب في نفس الامر سواء تفطن به المكلف ام لا وسواء اتى بالواجب ام لا كيف
يصح لك الحكم بالوجوب بشرط عام كما هو مقتضى القول بوجوب المقدمة على ما ذكرت قلت علم الامر بعدم الامتثال لا يوجب
قدرة المكلف والالزم الجبر وتوهم كون الخطاب بالمقدمة حينئذ لان مع عدم الواجب لا معنى لطلب المقدمة لانها ليست
مطلوبة في نفسها ومع وجود الصارف لا يمكن صدوره مدفوع بالنقض بامر الواجب لا دليل على امتناع الواجب
ثانيا وبان التكليف للامتحان ثالثا فاللازم على القائل بوجوب المقدمة القول بالعقاب على ترك المقدمات التي يتوقف
كان
الواجب عليها توقفا عليه وعدم وجود الواجب وعدم التاثير في الوجود في الخارج في نظر المكلف لا يضر وهذا امر يلتزم
ما يلزم القائل بوجوب المقدمة فان ابواب احكام الواجب في تلك المقدمات اصعب شيء فمن كان عليه اداء دين مع المطالبة وكان
له صارف عن ادائه يلزم عدم صحة عباداته من اول العمر الى اخره غاية ما في الباب انه لا يترتب الا ربح ترك الضد لو لم
يتفطن المكلف له في صورة الامتثال بالمامور به لو قلنا بان الامتثال انما يكون بالكف لا بنفس ان لا يفعل
فالكف مع انه غير مسلم كما سيجيء لا يستلزم ترتب العقاب على فعله على القول بوجوب المقدمة **الثالثة** المباح
ايجوز تركه خلافا للكعبي فانه قال بوجوب المباح والمنقول عنه شبهة العقود فقد يقال ان مراده ان كل ما هو
مباح عند الجمهور فهو واجب عنده لا غير وقد يقال ان مراده ان كلما كان مباحا بالذات فهو واجب بالعرض وعلى
التقديرين فالنزاع معنوي والمنقول عنه باطلة وجهان احدهما ان ترك الحرام واجب وهو مستلزم الوجود
مع فعل من افعاله فكل فعل يقارنه فهو واجب لامتناع اختلاف المتلازمين في الحكم وثانيهما انه لا يتم ترك الحرام الا باتيان
ذلك
فعل من الافعال وهو واجب فذلك الفعل ايضا واجب لانه لا يتم الواجب الا به فهو واجب والجواب عن الاول منع
فان الممتنع هو اجتماع الضدين في محل واحد لا اختلاف المتلازمين في الوجود الا في العلة والمعلول على نقض واما الثاني
فاجيب عنه بوجوه الاول ان هذا لا يختص بالمباح فقد يتم بالواجب وفيه انه لا يرفع الاشكال الا انه يلزم حينئذ كون
احد افراد الواجب المخير والثاني انه يلزم كون الحرام واجبا كالاتيان بترك الضد فالواجب لو كالصلاة بترك الواجب
وفيه نظر باعتبار الحيثيتين والثالث منع وجوب المقدمة مطلقا والتحقيق في الجواب ان ذلك ليس بمقدمة مطلقا
اذا الصارف يكفي في ترك الحرام نعم لو تحقق فرض لا يمكن التخلص الا بالاتيان بشيء فيقول بوجوبه ان قلنا بوجوب
المقدمة فلذلك لا يثبت كلية المدعى خصوصا ان قلنا بان المراد من ترك الحرام هو نفي ان لا يفعل فانه يجعل

غالبا

غالبا والمباح لا يتاتى الا بالمباح وقد يكون المكلف خاليا عن كل فعل ان قلنا بعدم الاكوان وعدم
احتياج الباقي الى المؤثر وكذلك ان قلنا بكونه الكف اذ كثيرا ما لا يتصور فعل الحرام حتى يجب الكف عنه فلا
يكون المباح احد افراد الواجب المخير ايضا اللهم الا ان يقال بالنظر الى ما حققنا سابقا في المقدمات التي كون
السابق منها المقدمات قد يكون خفية ودقيقة فلعله قد يتوهم غير المقدور مقام المقدور وبان المباح احد
افراد الواجب المخير ولكن قد يتوهم مقامه ومقام سائر افراده بعض الامور الغير المقدورة مثل عدم شرط الحرام فقد
المانع عنه ونحو ذلك فالصارف ايضا من احد افراد الواجب المخير لو كان هو ترك الارادة بالاختيار ومن جملة ما
يقوم مقام تلك الفرد الواجب الافراد لو كان نشأ عن جماع الاختيار وانت خبير بان هذا في الحقيقة تخيير بين الامور
المقدورة والغير المقدورات مسقطات له لا انه تخيير بين المقدورات وغير المقدورات كما يتوهم ومع ان لو
سلم التخيير مطلق فلا ابد عن كونه احد افراد المخير بعينه المعين ولكن ليس هذا مراد الكعبي وما ذكره المحقق الاو
الدكرش انه لا مدخلية للمباح في ترك الحرام اصلا ومطلق وانه من مقارناته الاتفاقية مطلق ففيه ما فيه اذ
كثيرا ما نجد من انفسنا توقف ترك الحرام على فعل وجودي بحيث لو لم نشتغل به لفعلنا الحرام ولا يمكن انكاره
واطلنا الكلام في ابطال توهمه وتوضيحه فيما علقناه على تهذيب العلامة **الرابعة** موضع النزاع
ما اذا كان المامور به مضيقا والضد موسعا ولو كانا موسعين فلا نزاع واما لو كانا مضيقين فيلاحظ
ما هو الاهم وقد يتحقق بان الفعلان اما كلاهما في حق الله او حق الناس او مختلفان وعلى التقديرات
اما مما موسعان او مضيقان او مختلفان ففي ضيق احدهما الترجيح له مطلقا ومع سعتهما التخيير مطلقا
واما الثاني فمع اتحاد الحقية التخيير مطلق الا اذا كان احدهما اهم في نظر الشارع كحفظ بيضة الاسلام
ومع اختلافهما فالترجيح لحق الناس الا مع الاهمية **اذا تمهد** هذا فنقول يكثر النزاع في اقتضاء
الامر بالشيء النهي عن ضده بكون المعين وعدمه وفي كيفية الاقتضاء بالعينية او التضمن او الالتزام
اللفظ او العقلي ولما كان بعض المذاهب والاقوال في المسئلة في غاية السخافة فنقتصر الكلام في
بيان مقاصد **الاول** الاقوى ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن تركه المامور به التزاما لا تضمنا كما توهم
بعضهم اذ المنع من الترك ليس جزء مفهوم الامر فان معنى افعل هو الطلب الحتمي اللازم ويلزم اذا صدر عن
الشارع ترتب العقاب على تركه والممنوعية عنه فالمنع عن الترك لو سلم كونه جزءا من الوجوب لا يلزم منه

كونه جزءاً من الفعل كما توهم وبيّنه كما اسلفنا في مبحث دلالة الصيغة على الوجوب فتبصر هنا فالصيغة تدل عليه التزاما
بيّنا بالمعنى الاعم والقول بالعدم منقول عن السيد وبعض العامة محتجاً بان الآمر قد يكون غافلا فلا يتحقق النهي
وفيه ان الغفلة مطلقا حتى اجمالا ممنوع وهو ممكن ولذلك قلنا يكون اللزوم بيّنا بالمعنى الاعم مع ان الغفلة غير مضرة في
الدلالة كما في دلالة الاشارة ولكن ذلك خارج عن محل النزاع وكان القول بالعينية في الضد الخاص افراط وقد تقول
تفريط ولا ثمرة لهذا النزاع الثاني لمن عمم دلالة الامر بالشيء على النهي عن الضد الخاص فالمثبتون بين من يظهر
منه الالتزامية اللفظية ومن يظهر منه الالتزامية العقلية لنا انه لا دلالة له على ذلك لو ازل النبي ستة على المجيد على النقل
ونحوه باحد من الدلالات الثلثة اما المطابقة فظ وكذا التضمن وقد مر ما يمكن لك ابطاله به بطريق الاولى
واما الالتزام فاللزوم البيّن بالمعنى الاخص فيه منتف كما هو ظاهر ولم يدعه الخصم ايضا كما يظهر من ادلتهم
الآتية واما البيّن بالمعنى الاعم فايضا غير موجود لانه لا يلزم من تصور الامر وتصور الضد والنسبة بينهما كون الامر طالبا
حرمة الضد ومستبطنا ما تثبت به الخصم في ذلك نعم يدل عليه دلالة تبعية من قبيل دلالة الاشارة ولكن في ذلك
ليس مما ثمرة لنا نحن فيه فان ترك الضد من مقدمات المامور به ووجوب تركه تبعي والوجوب التبعي لا يفيد
الا ان ترك الضد مطلوب للآمر تبعا بمعنى ان المقصود بالذات هو الاتيان بالمامور به وطلب ترك الضد انما هو لاجل
الوصول اليه فلا يثبت به ان لك عقاب على ترك الترك بمعنى فعل الضد فلا يثبت فساده بمجرد الاشارة واحتج المحرمون
للدلالة اللفظية بان امر الايجاب طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وهو ليس الا الكف او فعل ضده
والذم بايهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم ينه عنه لانه معناه وفيه اختيار الذم على الفعل ويستحقه من ان يمنع
متعلق ترك الفعل ايضا مقدور بسبب القدرة على استمراره ولا يحتاج الى الكف مع ان الكف لا ينحصر في ترك المامور به بجعق
عن المذهب الحق الاكراه في مفهومه وان اريد به مطلق ضد من اضداده الارادة فيكون في ذلك الكف ولا يثبت في الك الزجر و
حرمة الاضداد الخاصة لعدم العلاقة كما هو مختص سلمنا لكن نقول ان هذا الاستلزام تبعي لا اصلي كما مر ولا يخرج عن العقد المسلم
في الكف ايضا هو ذلك والذي هو مراد القائلين هو حكم الاصلي لا التبعي كما نظهر من ترتيب الثمرات في الفقه واحتج
المثبتون للاستلزام العقلي بوجوه ويريدون بالاستلزام العقلي ان العقل يحكم بان مراد المتكلم ذلك اصالة لا
العقلي بمعنى التبعي فانه ليس من محل النزاع في شيء الاول ان ترك الضد مما لا يتم فعل المامور به الا به فيكون واجبا
فيكون فعله حراما وهو معنى النهي عنه وقد اجاب عنه بعض المحققين بمنع كون ترك الضد من مقدمات المامور به

وقد عرفت

وقد عرفت بطلانه بالامر عليه والتحقيق في الجواب منع وجوب المقدمة اصالة وتسليمه تبعا وهو لا ينفع المستدل
كما مر الى الاشارة وقد اجيب ايضا بان وجوب المقدمة توصلي والوجوب للتوصل يقتضي اختصاصه بحالة الامكان ومع وجود الصارف
عن فعل المامور به لا يمكن التوصل اليه بترك الضد وفيه انه لا يجري ان اجيب بالصارف في الاختبار ولا ينافي امكان تركه واختيار الفعل
والتوصل اليه بالمقدمة كما في تكليف الكافر بالعبادة فانه مكلف بالامر بالواجب مكلف بتحصيل ما يتوصل اليه به ع
القول بوجوب المقدمة وقد مر في المقدمة الثانية ما ينفعك هنا وقد اجيب ايضا بان دليل القول بوجوب المقدمة
لو سلم فانما يسلم في صحة الفعل واذ كان له صارف فلا يريد الفعل فلا يلزم تكليف لا يطاق وخروج الواجب
عن الوجوب وفيه انه يدل على الوجوب في حال امكان الارادة ولا يشترط فعليتها نعم وجوبها لا بد ان يكون في حال
الارادة فهو غير محل النزاع ويظهر ما ذكرنا ايضا من التامل في المقدمة الثانية الثاني ان فعل الضد
مستلزم لترك المامور به المحرم والمستلزم للمحرم محرم وقد اجيب بان الاستلزام ان اريد به محض المقارنة
في الوجود وعدم الانفكاك في الوجود الخارجي فيمنع الكبرى والا لثبت قول الكعبي بانتفاء المباح وان اريد به
كونه من جملة مقدماته وان لم يكن سببا وعلة ففيه ايضا منع الكبرى بل الصغرى ايضا وان اريد علية فعل الضد لترك
المامور به او كونهما معلولين لعلة ثالثة فهو وان كان يستلزم ذلك لا استبعاد في حرمة المعلول من جهة حرمة العلة
كوجوب المسبب من جهة السبب ولان اتفاق التحريم في احد المعلولين يستدعي انتفاءه في العلة فيحقق المعلول
الآخر الذي هو المحكوم بالتحريم من جهة علة ولكنهما ممنوعان فيما نحن فيه اذ العلة في ترك المامور به انما هو الصارف
وهو عدم الارادة فهو امر ابدا الا ان يجب عن الضد وكان الصارف منتفيا وهو خارج عن محل النزاع
سيما مع ملاحظة انه مقدم على فعل الضد طبعا منه
لسقوط التكليف ح فليس فعل الضد علة ولا هو مع ترك المامور به معلولا لعلة ثالثة اذ ما يتصور كونه علة لهما
هو الصارف عن المامور به وهو ليس علة لفعل الضد بل قد يكون من مقدماته اقول الظ ان مراد المجيب من العلة
هو السبب والتحقيق ان ما ذكره ايضا لا يستلزم التحريم لو ثبت تكليف ولم يثبت فانك قد عرفت ان وجوب
المسبب لا يدل على وجوب السبب ومنه الكلام في علة الحرام بل الظاهر انه كذلك لو اريد من العلة العلة التامة ايضا
وكذلك اذا كانا معلولين لعلة واحدة اذ اتفاق التحريم في معلول انما يقتضي عدم تحريم علته من حيث انها علية
فلا يلزم عدم تحريمها مطلقا فيكون حراما بالنسبة الى المعلول الآخر والحاصل لا دليل على كون علة الحرام حراما فان ذلك
اما من جهة كونها مقدمة للحرام وفيه ما مر او من جهة ان النهي عن ترك الواجب وفيه ان توقف تحقق ترك الواجب

عليهما ام او لا سلمنا لكن المطلب تحريم ما عقع وقد تقدم انه لا يثبت التحريم المقصود نظير وجوب المقدمة الا
من جهة استلزام ذلك فمن ساير احكام الشرع وتتبع موارده فانا لم نقف على ما يفيد ذلك بل المستفاد من
تتبعها خلافه ويرشد الى ذلك ملاحظة فتوى الفقهاء بكراهة صنايع يحرم لا اكرام واما مرجحه حكم العقل بحرمته
بذلك وهو ايضا ممنوع لان العقل لا يستقل بكون الشيء حراما من جهة علته بل لا يستقل قبلا مانع من الحكم بحرمة يستبعد
الزنا مع حلية اكل الطعام الذي يوجب القوة عليه الا مرتب التكليف الشيء الثالث لو لم يحرم الضد وتضيق
كالصلوة بالنسبة الى الازالة النجاسة مثلا فان توقف الازالة لزم التكليف بالمحال والا فوت الواجب
المضيق عن وجوبه وقد اجيب بان الاوامر الدالة على وجوب الازالة وكونها فورا مخصوصة بما لم يكن المكلف
متلبسا بواجب والا فاخر والجواب اختيار الشق الاول وتسليم جواز هذا التكليف لكون المكلف هو
الباعث عليه فيما قدم على ترك الازالة وحكم بصحة الصلوة ولا منافاة تنبيهان الاول
ان بعض المحققين ذكر ادلة المثبتين والنافين وضعفها ثم قرر ولو ابدل النهي عن الضد اي من بعد الامر
به فيبطل لكان اقرب وحاصله ان الامر بالشيء وان لم يقتض النهي عن ضده لكنه يقتضي عدم الامر بضده
اقتضاء عقليا لامتناع الامر بالمتضادين في وقت واحد فاذا لم يكن الضد مامورا به فيبطل لان الصحة انما
انما هو بمقتضى الامر وبدونه يبطل فان الاصل عدم الصحة وفيه اولا ان ذلك مع تسليم صحته انما يتم في العبادات
دون المعاملات فلا يتم مطلقا وثانيا منع اقتضائه عدم الامر مطلقا اذ الذي يقتضيه الامر بالشيء
عدم الامر بالضد اذا كان مضيقا واما اذا كان موسعا كما هو المفروض فلا ولا استحالة في اجتماع الامر
المضيق والامر الموسع فان معنى الموسع انه يجب ان يفعل في مجموع ذلك الوقت بحيث لا يخرج عن جزء منه
استنذ ولم يتعين عليه الاتيان في ان معين من اوانه وهذا نظير ما سيجي تحقيقه من جواز اجتماع الامر والنهي
في الشيء الواحد مع تعدد الجهة فان ذلك من سوء اختيار المكلف كما لو اختار المكلف ايقاع مطلق الصلوة
في خصوص دار الغصب الثاني ان النزاع في ان النهي عن الشيء هل هو امر بضده ام لا بعينه هو النزاع
في الامر في ادعاء العينية والاستلزام ويمكن استنباط الادلة بملاحظة ما سبق والحق عدم الاقتضاء ولو دل
لدل مع الامر بضديهما خلاف الامر وانه يقتضي النهي عن جميع الاضداد ولا والنهي ايضا فيه قولان وقد يتوهم
لو دل النهي عن الضد تنزيها لدل على جميع المباحات مكروهة لا تنصرف باستغراق الوقت بالمندوبات

فتامل والحق

فتامل والحق عدم الدلالة فيه ايضا ويظهر من ذلك الكلام في المكروه وضده ايضا **قانون**
لا خلاف في ورود الامر بواحد من امرين او امور على سبيل التخيير ظاهرا واختلفوا في المامور به فذهب الجبائيان
وجمهور المعتزلة الى انه كل واحد منها على البدل فلا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان
واجبا بنفسه لا لان يكون بدلا عما هو واجب وذهب الاشاعرة الى انه احدها لا بعينه وهناك اقوال اخر
شاذة فمنها انه هو الجميع ويسقط بفعل البعض ومنها انه معين عند الله ولكن يسقط به وبالاخر ونسبها ايضا
للمعتزلة ومنها ما تبرأ كل من الفريقين منه ونسبه الى الاخر وهو ان ما يفعله المكلف ويختاره فهو الواجب
عند الله فيختلف باختلاف المكلفين وكلها باطلة حتى نقل الاجماع والاعتبار على فساد الاقوال الثلاث ولا ان الا
ويمكن ان يقال في تحقيق معنى التخيير على مذهب الاشاعرة في جهة ان الكلي لا تعدد فيه ولا تخيير فيه والا لزم
التخيير بين فعل الواجب وعدمه ويندفع بان المراد التخيير في افراده فالوصف بحال المتعلق ولكن هذا في الواجبات
العينية فانها ايضا كليات مخير في افرادها ويمكن دفعه بان الكلي في المخير حمي منتزع من الافراد تابع لها
في الوجود كاحد الابدال بخلافه في العينيات فانه متقدم وعلة للافراد وسابق عليها طبعا وقد يجتمع الا
عتباران كالكفارة بالنسبة الى الخصال فالخطاب بالكفارة عيني يستتبع التخيير في افرادها والخطاب باحد
الخصال تخييري وسوق الكلام في ثمرة النزاع بين الفريقين فربما قيل ان النزاع لفظي وليس كذلك ولكنه قليل
الفايدة في الفقه ومما يمكن ان يكون ثمرة اذا نذر ان ياتي بثلث واجبات شرعية فتعلق الوجوب من الشارع
بها بنفسها فيبر نذره بالاتيان بخصال الكفارة الثلث على الاول بخلاف المذهب الاشاعرة فان
فان الخطاب لم يتعلق بالخصال بل بالمفهوم الكلي المنتزع منها ولنا التبادر على المذهبين في الاولين لتحكم
بالتبادر من قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة
فان المفهوم منه ايجاب الطعام والكسوة والتحرير على سبيل البدلية والاشاعرة يقولون كلمة او للاحد الشايع اد
الاشياء وبيهما واذا جاز تعلق الامر بواحد منهم كما هو محقق ومستقيم والنقض بظاهره عليه يجب العمل بمقتضى
ظاهره ولكل وجه ولما كان اهمية البحث قليل الفايدة فليقتصر على ذلك ولا نطيل الكلام بالكلام في سائر
ما في الاقوال وعليها وقد اطنبنا الكلام في تعليقاتنا على التهذيب **فايده** قد عرفت ان
المكلف بالواجبات العينية ايضا مخير في اتيانها في ضمن اي فرد شاء وهو التخيير عقلي فاعلم ان الافراد

قد يكون بعضها ازيد من بعض فالاشتغال بالاول بالنقصه حتى يمكن به ركوع بسيار ومطلق الذكر في الركعتين الا
خيرتين مع الفعل به يحصل بتسبيحة وبالكثرة وهكذا ذكر الواجبات التخييرية فقد يكون متفاوتات في التقدير
مختلفات في الزيادة والنقصان كالقصر والاتمام في المواطن الاربعة والاربعين والخمسين في بعض منزوحات
البئر والستة والخمسة في رسالة [illegible] واختلفوا في اتصاف الزايد بالوجوب على اقوال اظهرها ثانيها وهو
انه كان حصوله تدريجيا بحيث يوجد الناقص قبل القدر الزايد كما في التسبيحة في الاول والاربعين في الثاني
فالمتصف بالوجوب هو الاول لا غير لحصول الطبيعة في الاول وبه يحصل الامتثال وحصول احد الافراد في الثاني
وان لم يكن ذلك فواجب كله لكونه فردا من الواجب ثم اختياره مستحب لكونه اكمل الافراد [illegible]
لم يكن ذلك فيجب كله لكونه فردا من الواجب فيكون ثوابه ازيد وهذا هو دليل من اطلق الوجوب
وعمدة التدريج واما القائل باستحباب الزايد فيستدل بانه يجوز تركه لا الى بدل فلا يجب فيه
ان الاقرب اليه اعني المجموع ومع ما ذكره يلزم تكرار المسح فيمن مسح بثلث اصابع اذا قصد كون الاثنين مستحبا والواحد واجبا
ومع ما ذكرنا فالواجب واحد وهو الكل فرده ويمكن حمل التمام هاهنا على نوعه للقصر فلا يكون تخييرا بين المجرد للزايد والناقص
ولذلك يحكم بالاكتفاء بالركعتين اذا نوى التمام او لا فقد بري في الاشتغال والامكنة لا خلاف في جواز الامر بالشيء
في وقت يساويه كصوم رمضان كما لا اشكال في عدم جواز الامر في وقت ينقص عنه للزوم المحال والخلاف الا اذا مجموع الفعل
[illegible] الوقت اصطلاح [illegible] للنفل الصحيح [illegible] الوقت [illegible]
[illegible] الوقت [illegible] في تمهيد القواعد [illegible] جواز الاول [illegible] الواجب الموسع [illegible]
وهذا الاكثر المحققين [illegible] عقلا [illegible] اما جوازه عقلا فلانه لا مانع منه الا ما تخيله الخصم من لزوم ترك الواجب [illegible]
لا نسلم لو ترك في جميع الوقت [illegible] يجوز تخيير الشارع بين افراد مختلفة [illegible] يجوز تخييره بين افراد [illegible] متمايزة
اجزاء الوقت ونظير ذلك التوسعة [illegible] غسل [illegible] وصلاة الطهر وصلاة الزلزلة وغيرها فما كان يطيق
في اول جزء من الوقت وآخره [illegible] ويمكن [illegible] الاغلب وكذا تكريره الى انقضاء الوقت ولا
[illegible] في الآخر فيبقى ان [illegible] ذكرنا جوازه عقلا وهو التخيير بين الاوقات الممكنة [illegible] ذلك الوقت [illegible]
لزوم خروج الواجب عن الوجوب [illegible] التخيير [illegible] اداء [illegible]
[illegible] الوقت [illegible] العقاب [illegible] والظاهر ان [illegible] العقاب

هو اذا تركه

هو اذا تركه في اول الوقت لا يمكن كون العقاب على التأخير بعد فعله والظاهر ان مرادهم بالعقاب هو اذا تركه في الجميع لكن يترتب
الشرع [illegible] العقاب على الترك في الاول ولكنهم يقولون بالعفو عنه بعد فعله ثانيا ولا كذلك [illegible] لا عفو حينئذ فيها
التوسعة في وقت العفو [illegible] احتجوا بانه لو لم يكن الوقت هو الاول لزم كونه قبل الوقت وهو باطل كما في الصلاة قبل
الزوال وفيه انه انما يتم في مقصر [illegible] الآخر مع ان بطلان التالي على قوله ايضا ممنوع للنقض بتقديم الزكوة فلا
وتقديم غسل الجمعة يوم الخميس واما نحن فنقول [illegible] عن ذلك ونحوه وبعض الحنفية انما اختصاصه بالآخر لمجيء لزوم المعصية في
التأخير لولاه فهو منتف بالاجماع وفيه ان الاجماع ممنوع لو اريد احد المعصية ومع حصول العفو فلا يضر كما ورد ان اول
الوقت رضوان الله وآخره عفو الله وبعض الحنفية [illegible] فان ادرك آخر الوقت ظهر كونه اجزاء والا فهو نفل
في الاول [illegible] لكنه قد يسقط الفرض ولعله اراد ان الوجوب مشروط بادراك مجموع الوقت وهو في غاية الوهن بعد ما بينا وقد
ذكروا في تعقيبه وجوابه وجوها ذكرنا لها في حواشي التهذيب بلا فايدة في ذكرها هنا مع ما اخترنا من كونه من باب التخيير في الاوقات
[illegible] كل من الترك [illegible] لا يجب العزم عليه ثانيا حتى يتضيق الوقت فيتعين الواجب لولا قولان اظهرهما العدم لعدم الدليل
وعدم دلالة الاوامر عليه لعدم الدلالات الثلث [illegible] البدل [illegible] العزم بدلا عنه العزم [illegible]
ومن لزم [illegible] الحكم والفعل يسقط التكليف عن العزم وفيه ان البدل [illegible] الاوقات الى ان يتضيق فيتعين ومثل
دعوى القطع بان [illegible] الفعل [illegible] البدلية وفيه ان ثبوت البدلية لا يقتضي نفيه للفعل [illegible] ايضا بان
[illegible] البدل [illegible] التيمم بدل الوضوء [illegible] الكفارة مع التحول في الترتيب [illegible] بوقوع الكفارة عنه [illegible]
البدل عليه اصطلاح وجه البدلية لا يعتبر فيه منه ذلك احتجوا بانه لو جاز الترك بلا بدل [illegible] وفيه ان الكلام [illegible]
الاخير [illegible] البدل [illegible] من الاوقات المتمايزة [illegible] الترك [illegible] ثم
لجواز التأخير وفيه ان الواجب ما يستحق تاركه العقاب في الجملة ويصدق عليه انه لو لم يفعله [illegible]
بقائه الى آخر الوقت لا يستحق العقاب [illegible] يجوز التأخير مع ظن السلامة [illegible] مع عدم التقصير لا يخرج عن الوجوب
وبانه لولاه لزم [illegible] الوقت وقبله يخرج عن الوجوب وفيه ان تركه في الوقت ليس بدون البدل [illegible]
من جملة [illegible] قبل الوقت [illegible] حكم [illegible] الكفارة [illegible] وحصول العصيان بتركها [illegible] اول
[illegible] فان الكلام انما هو قبل تضيق الوقت [illegible] الترك [illegible] العزم لا الى [illegible] الكلام
[illegible] وجوب العزم فقد [illegible] انه بدل [illegible] عليه العزم على الواجب اجمالا او تفصيلا

حين يستوفيا كذلك وهو من احكام الايمان ولوازم المؤمن ولا اختصاص له بالواجب الموسع ولا بما بعد الوقت بل يجب
ولو قبل عشرين سنة فوجوب العزم ليس من جهة انه بدل الواجب ولكن لما كان العزم على الفعل بعد دخول وقته مستغنا فيتوهم
بعد الفعل انه كان احد الواجبين التخييريين واسقط الاخر مع انه قد بيّنا من قبل اصل وجوبه ايضا لان غاية الامر انه يجب على المؤمن ان
لا يعزم على الترك حين الالتفات اما وجوب العزم على الفعل فهذا اشكل اذ لا تلازم بينهما كما توهم بثبوت الواسطة وتوجه ما قيل
انه لو وجب العزم فيلزم انتفاء بدلا آخر في بعض الاحيان مثل العزم على الصوم رمضان او اختيار سفر مباح ولم يتذكر الذي **تتميم**
التوسعة في الوقت اما محدود كتوسعة وقت العمر كالحج وصلاة الزلزلة والنذر المطلق وتضيّق الاول بتضيّق وقته او بظن
امارات الموت الظن بعدم التمكن فيعصي من ضاق عليه الوقت بالتأخير اتفاقا لان اليقين بالبراءة لا يحصل الا بذلك
وتحصيله واجب عليه تشتغل الذمة يقينا والمراد اليقين في موافقة الامر والاطاعة لان براءة الذمة لا يحصل بالاتيان فيما
لو ظهر بطلان الظن فافهم ذلك ثم لو ظهر بطلان الظن فالاظهر الصحة لانه مكلف بالعمل بالظن وقد خالفه فصار
عاصيا كما لو ظن امرأة اجنبية ثم ظهر انها محللة له ونحو ذلك فلا ريب في العصيان انما الاشكال في انه قضاء او اداء الا انه الاقوى
الثاني لانه وقع في وقته وقيل انه قضاء لو وقع بعد الوقت بحسب ظنه وضعفه ظاهر والاظهر لمن السلامة الذي فاجاه الموت فلا عصيان
عليه بالتأخير ولا العصيان فيه وقت العمر لعدم خروجه عن الوجوب لولاه بعد في الوقت فانه يجوز التأخير فيه الى التضيّق
الوقت وتعيين الوجوب وهو كحكم يجب لان ذلك يرد في محدود لو ظن السلامة الى اخر الوقت مع ان غير المحدود لم يثبت التضيق
وقته ويتعين عنده ظن الموت **تنبيه** ومما يتفرع على توسيع الوقت والتخيير فيه التخيير في لوازمه كالاشارة
فلا يمكن التمسك باستصحاب يلزم المكلف في اول الوقت في جزء آخر فالمكلف في اول الظهر انما هو مكلف بمطلق صلاة الظهر
نعم القول باعتبار حال الوجوب في مسألة القصر في السفر لا يمكن التمسك باستصحاب وجوب التمام اول الوقت الى المكلف
مخير في اول الوقت باداء مطلق صلاة الظهر في اي جزء من الاجزاء ويمكن المخالفة في الاجزاء في نفس الامر بالقصر والاتمام والصلاة
بالتيمم والغسل والوضوء وصلاة الخوف وصلاة المريض وغير ذلك فتخير المكلف في ايقاعها في هذه الاجزاء تخيير في لوازمها فافهم
ذلك واضبطه وان شئت تقريرا اوضح فاعتبر الاشارة من ملاحظة ما دل على توسيع الظهر مع ما دل على اباحة السفر مطلقا مثلا
كما يسقط الاحد من الاثنين **قانون** الواجب الكفائي ما قصد به غرض يحصل بفعل البعض ولا يتعلق الغرض
بحصوله من كل واحد من المكلفين او بعض معين منهم كغسل الميت ودفنه والامر بالمعروف والجهاد وقوله تعالى كالجهاد المتعين من حفظ
الاسلام ودفع الكفار وصلاة الميت المقصود منها احترام الميت والحق انه واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض لا كما قيل يتعلق بالمجموع

فتأمل

والله يظهر الموت

قطع النظر عن ظن السلامة

ولا كما قيل

ولا كما قيل بتعلقه بالبعض الغير المعين لنا انهم لو تركوه اجمع لذموا بالترك واستحقوا العقاب جميعا باتفاق الخصم وهو معنى
الوجوب واما السقوط بفعل البعض فاجماعي حجة القول الثاني انه لو تعين على كل واحد كان اسقاطه عن الباقين
رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا يسقط بخلاف الايجاب على
الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب على كل واحد ويكون التأثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض واجيب
بان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون بغير النسخ كانتفاء علة الوجوب كاحترام الميت مثلا فانه يحصل بفعل البعض ولهذا يحسب
السقوط لا بفعل البعض ومن ان الوجوب لو لم يتعلق بكل واحد فكيف ينوي كل منهم الوجوب لو كان على الكل او سقط
بفعل البعض وفيه انه استبعاد محض ومثله يجري في الواجبات العينية ايضا كاسقاط دين زيد باداء متبرع
حجة الثالث انه كما يجوز الامر بواحد مبهم اتفاقا كذلك يجوز امر بعض مبهم فان ما يصلح مانعا هو الابهام وقد يقع ويسقط
بفعل اي بعض كان فيكون واجبا على بعض مبهم وفيه انه قياس مع الفارق لانكم تقولون بتأثيم الكل على ترك
ذلك البعض المبهم فيما نحن فيه بخلاف الامر بواحد مبهم فان التأثيم ليس الا على ترك الواحد بل التأثيم للكل حين
ترك الكل ودليل على الوجوب على الكل ولا معنى لعقاب شخص عن شخص آخر فثمرة النزاع اذن انما هو في
اتصاف كل واحد منها بالوجوب وعدمه اذا صدر عن الكل ويتفرع عليه ثمرات الثالث قوله تعالى ولولا نفر
من كل فرقة الآية فان التنديم والتهديد على طائفة منكرة مبهمة واجيب بان المراد بيان ما يسقط الوجوب جمعا
بين الادلة مع ان اشتغال الجميع يوجب اختلال النظام والعسر والحرج وكذا ان الشروع واجب فالاتمام ايضا واجب
في السقوط انما هو بعد التفقه ثم ان الواجب الكفائي لا يسقط الا مع حصول العلم بفعل الآخر وهل يعتبر الظن الشرعي
مثل شهادة العدلين ونحوها فيه قولان الاقرب الاعتبار والظاهر ان مجرد العلم بحصول الفعل من مسلم يكون
كافيا حملا لفعله على الصحة بمقتضى الادلة القاطعة فلا يعتبر العدالة وتمام هذا الكلام في الفروع **قانون**
اختلفوا في ان الامر المتعلق بالكلي ظاهرا هل المطلوب به هو الماهية او الجزئي المطابق للماهية الممكن الحصول
وصرح بعضهم بوضعه للجزئي ايضا لانه هو الموجود في الاعيان والاقرب الاول للتبادر عرفا ولان الاوامر خالية
من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء ونقل فيه السكاكي اجماع اهل العربية ولا يفيد
الهيئة الا طلب ذلك المصدر مع ان الامر عدم الزيادة والظاهر ان من يدعي ان المطلوب هو الفرد ايضا لا
ينكر ذلك بحسب اللفظ والعرف واللغة ولكنه يدعي ذلك بثبوت القرينة على خلافه من جهة العقل فقد

وجه معه الآخر وجوه الادلة الوجوب صح

تراهم لا ينكرون ذلك في شرح مجرد ذهنهم انهم يقولون في مبحث افادة الامر للمرة او التكرار او الفور وعدمه وغير ذلك ان الامر لا يقتضي الا الطلب الماهية فلعل مرادهم ان حقيقة اللفظ وان كان يقتضي ذلك الا ان العقل يحكم بان المراد هنا هو الفرد لان مطلوب الشارع هو ما امكن وجوده وما لا يمكن وجوده يستحيل طلبه من الشارع للزوم التكليف بالمحال والماهية محال وجودها في الاعيان فثبت ان المطلوب هو الفرد وجوابه ان المستحيل وجوده في الخارج هو الطبيعة بشرط ان لا يكون معه قيد وتشخص واما بشرط لا شيء فيمكن وجودها بايجاد الفرد والممكن بالواسطة ممكن فيجوز التكليف به فيكون الفرد من مقدمات حصولها فيجب من باب المقدمة وذلك لا يستلزم نفي مطلوبية الطبيعة فان قلت النزاع في هذا المقام متفرع على النزاع في وجود الكلي الطبيعي وعدمه وما ذكرته انما يتم على تقدير تسليم وجوده والعقل الخصم لا يسلم ذلك قلت اولا ان في حقيقة المحققين هو وجوده وان وجهه عين وجود الافراد وبيّنوه في محله وثانيا ان المقام يتم بدون ذلك ايضا فان منكري وجود الكلي لا ينكرون ان العقل ينتزع من الافراد صورا كلية مختلفة تارة من ذواتها واخرى من الاعراض اللاحقة بها بحسب استعدادات مختلفة واعتبارات شتى لكل منها حكاية وان لم يكن لتلك الصور وجود الا في العقل وتلك الصورة هو الكلي الطبيعي على مذاق هؤلاء ولا ريب ان له نوع اتحاد مع الفرد لصدقها عليه عرفا وعدم وجودها في الخارج انما يظهر بعد التدقيق الفلسفي واما اهل العرف فلا يفهمون ذلك ولا يفرقون بين ما كان وجوده متاصلا ومتحققا او بالاضافة والاعتبار فيفهمون من الامر بهذه الطبيعة المطلقة لا بشرط غاية الامر استحالة تحققها في نفس الامر الا بايجاد الفرد ولا ضير فيه مع القدرة عليه بالواسطة ويكفي في انفهام ذلك تولد الامر الانتزاعي منها بالانتزاع وان كان امرا اعتباريا ومن المعلوم ان اهل العرف يفهمون في ذلك ان الخصوصيات المعينة لا مدخلية لها في الامتثال لتحقق هذا المفهوم في الخارج على اي نحو يكون وان كان اعتقادهم بتحققه في الخارج فاسدا في نفس الامر ولا يعرف ذلك الاعتقاد في حصول الامتثال نعم هذا النزاع يثمر في المسائل الحكمية على انا نقول غاية ما دل عليه دليلكم ان المطلوب لا بد ان يكون هو الفرد واما تعينه وتشخصه وارادة فرد معين فلم يدل عليه دليل من اللفظ ولا من العقل ولا ريب ان فردا ما من الطبيعة ايضا كلي ولا تحقق له في الخارج مع هذا الكلام والارادة فرد من يحكم بحيث فان قلت انما نريد من فردما احد الافراد بمعنى ان المطلوب هو كل واحد من الجزئيات المعينة المشخصة على سبيل التخيير فيتعلق الطلب بكل واحد منها على سبيل التخيير وليس ذلك من باب التعلق بالكلي قلت قد مر الفرق بين الواجب التخييري والعيني وان تخيير

المكلف

الكلف في افراد الواجب العيني ليس من باب الوجوب التخييري ولا ما نتو فرق بينهما مع انهم نازعوا في الواجب التخييري على اقوال شتى ولم ينازعوا فيما نحن فيه اصلا وهو من اعظم الشواهد على ان المطلوب هنا شيء واحد وان التخيير بين الافراد انما هو من باب حكم العقل من جهة وجوب المقدمة او من خطاب الشرع ايضا بخطاب تبعي لا ان يكون خطابا اصليا كما هو مقتضى قول الخصم فانه يقول ان مطلوب الشارع في الامر المتعلق بالكلي هو الافراد تخييرا بالاصالة ونحن نقول بالوجوب بالعرض مع المقدمة بمقتضى الرخصة في اتيان ايها شاء وتبعا للخطاب الكلي وايضا الافراد في الواجبات التخييرية لا بد ان يكون منظورة بالذات ومفصلة ومطلوبة فيها التخيير في اتيان هذه الطبيعة في ضمن اي فرد من الافراد شاء فالتخيير بينها ليس من حيث انها اشياء متباينة بل من حيث انها مصاديق لهذا المفهوم فيؤول الكلام في وجوبها الى تحصيل الامتثال بايجاد المفهوم وتحصيله في الخارج ولو لا نظر اهل العرف لما يلزمهم كون اكثر خطابات الشرع مجازا فان قلت على ما ذكرت من كفاية مطلق الاتحاد الكلي مع الفرد فيصح اطلاق الكلي وارادة الفرد حقيقة وان كان الاتحاد غير واقع في نفس الامر فلا مجاز قلت فرق بين قولنا ائتني برجل واتاني رجل وسلم اولى الرجل لا المرأة وقد سلم يكون الكلي حقيقة في الفرد هو الصورة الاولى دون الثانية اذ الكلي فان المراد فيه شخص خاص وانما علق الحكم على المطلق او لا لسرايته الى الفرد المطلوب في ضمير المتكلم انما هو الرجل الخاص مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة فلم يعلق الحكم اولا على الفرد الخاص ولم يقصد في اللفظ دلالة على الخصوصية وبذلك يمكن ادراجه تحت الحقيقة ايضا واما الثانية فلا التفات فيه الى الفرد لا اولا بالذات ولا ثانيا ولكن لما لم يمكن الامتثال الا بالفرد وجب من باب المقدمة ولا ريب ان الاول في قسمين اللذان ليس فيهما شك ولا ريب ان ارادة الفرد من ذلك مجاز واما ما قيل من ان الخلاف في هذا الاصل انما نشأ من عدم التمييز بين الماهية لا بشرط وبينها بشرط لا وحمل كلام النافي على ارادة الثاني فهو بعيد عن انظار العلماء

تنبيه وتحقيق

اعلم ان صيغة الامر وما اشبهها من الاوامر لها اعتبارات ثلث بملاحظة الكلية والجزئية بالنسبة اليها الاول ملاحظة كونها كلية بالنسبة الى الطلب الراجح فعلى القول بكونه حقيقة فيه فاستعماله في كل واحد من الوجوب والندب استعمال في افرادها والثاني ملاحظتها بالنسبة الى افراد الوجوب والثالث ملاحظتها بالنسبة الى المخاطبين وهذه المواضع متغايرة بالذات وبالحكم وصفهما بالنسبة الى الثالث من قبيل وضع العام للخاص فلا مجاز في استعمالها في الافراد على ما هو التحقيق في وضع الافعال والحروف واما الاولان فقد عرفت حكم الثاني منهما ههنا مفصلا

[Margin notes:]

ثم طلوب الامر

ويكفي

فتم وتشتمل تمام التحقيق في العموم والخصوص

تنبيه حيث

والوضع انما وضع المشتقات والملحوظ فيه هو المادة واما الاول فالظاهر انه من باب وجاء رجل من اقصى المدينة
وكونه حقيقة اصطلاح انما هو لاجل التعلق بالطبيعة والظاهر ان الوضع فيه ايضا كسابقه وانما هو متعلق بالهيئة
لا بالمادة لكن مع قطع النظر عن النسبة الى الفاعل وقد شبهه الامر مع بعض النحو الخبر في الامر من حيث
كيفية الطلب وضعا وفيما كونه ضعيفا بالنسبة لا ملاحظة النسبة الى الفاعل — الى عدم جواز الا امر
مع العلم بانتفاء شرطه وتنقيح ذلك ليستدعي رسم مقدمة وهي ان الواجب المشروط اعني ما توقف وجوبه على ما توقف
عليه وجوده اما يعلم بتنصيص الامر على الاشتراط مثل قوله تعالى ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا
او بحكم القيام عمن كان حاضرا او نحو ذلك او يعلم بحكم العقل مثل توقف الواجب على التمكن منه فيتوقف عليه
وجوبه ايضا لئلا يلزم تكليف ما لا يطاق وعن الشرطية ان التعليق على ما يلزم منه هنا ما لا يصح على العالم با
العواقب ولا يحسن الشرط منه على ظاهره فان ظاهره يحصل بالوقوع وهو ينافي العلم فيحمل الاشتراط الى
حكمين مطلقين ثبوتي بالنسبة الى الواجد وسلبي بالنسبة الى الفاقد نعم يعتبر الاشتراط انما هو بالنسبة الى المكلف
والامر بالنسبة الى العمومات ان مثله يجري في كل المكلفين منها ما يحصل العلم بكونه مطلقا وهو اذا اجمع المكلف
الشرايط العقلية والشرعية ومضى الوقت مقدار ما يمكن من ادائه فيه ومنها ما يحصل العلم بكونه مطلقا بالنسبة
الى الشروع فيه كالوضوء الذي يتوضأ في اول الوقت لمن لم يخبره صادق ببقائه الى التمام ومنها ما يحصل الظن
بالاطلاق بالنسبة اليهما كالصحيح السليم الذي يظن بقاءه الى ان يتم الواجب ويجب الشروع مع هذا الظن بل الاقدام
على الواجب بعد دخول وقته بل قبل دخوله فيما يتوقف عليه ايضا كالحج عن البلد النائي وهذا مما لا ريب فيه بل لا يمكن
صحة التكاليف الشرعية الا به سيما في المضيقات ومدار ارسال الرسل وانزال الكتب وشرع الشرايع بل مدار
نظام العالم وبناء معيشة بني ادم على ذلك فيكفي الظن ويجب التعبد فيه والقول بان التكليف يتجزى بالنسبة
الى اجزاء المكلف به فهو مع انه في محل المنع بالنسبة الى الدلالات المقصودة من اللفظ كما ذكرنا في مقدمة
الواجب لا يتم العلم قبل حصول ذلك الجزء وبعد تحققه يخرج عن المتنازع مع ان الكلام في نفس التكليفات
لا اجزائها والمراد بالشرط في محل النزاع هو شرط الوجوب سواء كان شرطا للوقوع ايضا كالقدرة والتمكن
من المقدمات العقلية المحضة وعدم السفر وعدم الحيض للصوم فيما جعله الشارع شرطا للوقوع او لا كتمكن
التصرف عن النصاب في الزكاة واما جواز ارادة المكلف من ذلك فهو لا يتم الا على مذهب الجبرية اذ

لا كلام فيما كان

لا كلام فيما كان مقدمة للوقوع فقط كالطهارة بالنسبة الى الصلاة لانه يجب تحصيله كالواجب لانه يلزم من امر الامر
اذا علم انتفائه تفويت وقبيح وان علم انه يتركه اختيارا ما لان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار اذا تقرر هذا فنقول
ان ههنا مقامين من الكلام الاول انه هل يجوز توجيه الامر الى المكلف الفاقد للشرط مع علم الامر بانتفائه او ان
لم يكن المراد نفس الفعل المامور به بل كان فعلمه امورا حاصلة من نفس الامر من العزم على الفعل والتوطين النفس على
الامتثال والابتلاء والامتحان ام لا والثاني انه هل يجوز ارادة نفس المامور به مع العلم بعدم الشرط ام لا
والظاهر ان كليهما مما وقع النزاع فيه ولكن المتداول في السنة الاصوليين المفيد في توضيحاتهم هو النزاع
الثاني وقد اختلط المقامان على كثير منهم كما يظهر من السيد الاتم والحق في الاول الجواز ولا يحضرني الان كلام
من انكر جواز ذلك الا العميدي رحمه الله في شرح التهذيب حيث قد ان ذلك غير جائز لا يتمحض من الاغراء بالجهل
لا يستلزم من اعتقاد المامور ارادة الامر الفعل المامور به منه يظهر ذلك الشرع من صاحب المعالم رحمه الله في اداء امره
وفيما انه لا قبح في ذلك اصلا ولا فهانيا انه قد يحصل العلم للمامور بكونه مكلفا بامر الغير احتمال انتفاء شرطه
الحكمين بل المدار على الظن فلا يستلزم الاعتقاد الجازم ولا يضر الظن مع التمكن من الفحص كما هو شاهد في
العمومات التي هي متعلقة بالمكلفين مع ان كثيرا منهم لا يتمكن من الاتمام والامتثال الواجب المشروط عليه كما
غاية الامر كون ذلك الا تسهيل جايزا بانما تاخرت قرينته وتاخير البيان انما يقبح اذا كان عن وقت الحاجة واما
وقت الخطاب فلا قبح فيه كما بين في محله واما ثانيا فذلك يستلزم نفي النسخ المجمع عليه ظاهرا كما ان ظاهر
الحكم الثابت مع القول بجوازه قبل حضور وقت العمل فالملازمة اظهر فالظاهر ان الامر حقيقة في طلب نفس الفعل
ومجاز في طلب العزم عليه والتوطين له لعلاقة الامتحان وغيره ولكن عدم الشرط قرينة على ذلك صارفة
عن الخطاب وما قيل ان الامتحان لا يصح في حقه تعالى لانه عالم بالعواقب ففيه ما لا يخفى اذ لا تنحصر فائدة
الامتحان في حصول العلم للامر بل قد يكون للغير والمكلف وللاتمام الحجة كما لا يخفى ومما ذكرنا يعلم الجواب
عما يقال في هذا المقام ايضا بانه لو جاز الامر لطلب مصلحة في نفس الامر جاز كما دل الامر على وجوب المقدمة
والالتزام غير جيد ولا مع كونه مامورا به حسن فان الدلالة على المذكورات انما هي من خواص الحقيقة فلا
يخرج عنها الا بالقرينة على المجاز ومجرد الاستعمال لا يوجب الحقيقة حتى يحمل الاشتراك ثم مع المانع
المانع عن الدلالة ومن عدم ارادة المذكورات في بعض الاحيان لا يلزم عدم دلالة اللفظ من حيث هو واما

المقام الثانى قد ذهب اصحابنا الى عدم الجواز وجمهور العامة الى الجواز وربما افرط بعضهم فجوزه مع علم الآمر بانتفاء الشرط

ايضا لنا انه تكليف بما لا يطاق اما فيما انتفى فيه ما يتوقف عليه الفعل عقلا فواضح واما فيما انتفى فيه ما جعله الشارع

شرطا للوجوب والوقوع معا كعدم السفر والحيض ونحوهما فلانه اذا حضر السفر ومنع في حضر كحيض فبعد اختيار السفر

يحرم الصوم فلا يجوز فعله فيمتنع شرعا وكذا الحائض يحرم في حق حيض فيمتنع فعله شرعا فتكليفه بالوجوب والحرمة معا

مع اتحاد الجهة ممتنع كما سيجيء ولا فرق عندنا بين الممتنع بالذات والممتنع بالغير في قبح التكليف لا فيما صار الامتناع

من جهة سوء اختيار المكلف فلا يرد ما اجاب به ابن الحاجب وغيره بان ما لا يصح التكليف به هو المحال الذاتي لا الا ما في

ولا ما اورده من النقض بلزوم عدم صحة التكليف مع جهل الامر ايضا لاشتراك امتناع الامتثال وفيه انا لا نقول

بالخارجة قبح التكليف في امتناع الامتثال بل يجوز ذلك مع علم الامر ويقع انما هو في هذه الصورة احتجوا

بوجوه الاول ان حسن الامر قد يكون لمصالح يتعلق بنفسه لا بالمامور به كالعزم والتوطين ونحوهما وفيه انه

خروج عن المتنازع والثانى انه لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم باطل بالضرورة والثانى

واما الملازمة فلان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه واقلها ارادة المكلف وفيه ان الكلام في شرط الوجوب

والارادة من شرط الوقوع لا غير نعم يصح ذلك على القول بكون العبد مجبورا في الارادة وبطلانه بين الثالث انه لو لم يصح

لم يعلم احد انه مكلف وهو باطل بالضرورة واما الملازمة فلان مع الفعل وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يحصل

العلم ببقائه مع صفات التكليف الى التمام ومدار العلم بالاتيان به فيما بعد فلا يتيسر حصول العلم بالوجوب الموسع

بعد تحقق الوقت بمقدار الواجب مستجمعا للشرائط مع عدم الفعل فيلاحظ هذا الكلام بالنسبة الى جزء جزء من

الزمان بما يمكن ايقاع الفعل فيه وفيه منع الملازمة لو اراد من العلم اعم من الظن بالمعلوم حجيته كما مرت

الاشارة ومنع بطلان التالى لو اراد خصوص العلم ودعوى الضرورة فيه مكابرة وعناد مع ان انقطاع

التكليف حين الفعل ايضا محل كلام الرابع انه لو لم يصح لم يعلم ابراهيم عليه السلام وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه عنده وقت

وهو عدم النسخ وقد علم قطعا والا لم يقدم على قتل ولده ولم يحتج الى الفداء واجيب عنه بالمنع وتكليفه لم يكن

بالذبح الحقيقى بل انما كلف بمقدماته كالاضجاع وتناول المدية ونحو ذلك بدليل قوله تعالى قد صدقت الرؤيا

فاما جزعه فلاشفاقه من ان يؤمر بعد ذلك بالذبح نفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون عما

ظن انه سيؤمر به او عما لم يؤمر به من المقدمات اذ لا يجب ان يكون الفدية من جنس المفدى وفيه ان ذلك

لاينسابب التي ان

لا يناسب التي ان بشر ابراهيم باستبشاره بالفضل لذلك وكذا ولده اسمعيل ولا استبشاره بذبح الله ولا ما ورد ان

المراد بذبح عظيم هو الحسين عليه السلام والاستشهاد بتصديق الرؤيا معارض بهذا اذ ذلك مع كون المجاز في الاول اظهر

كما لا يخفى وقد يجاب ايضا بان ذلك من باب البداء الذى يقول به الشيعة وهو مشكل لان البداء انما هو في الامور

التكوينية الالهية لا الاحكام والذى يجرى في الاحكام هو النسخ نعم قد يطلق كل منهما على الآخر مجازا

فيقال ان النسخ بداء في الاحكام كما ان البداء نسخ في الاخبار ويمكن توجيهه بان المراد حصول البداء فيما ظهر

له من الله علم من قبله انه يذبحه وليصدر عنه الذبح بقرينة قوله تعالى انى ارى في المنام انى اذبحك الى آخره فتأمل بذلك

فيكون ذلك في المخبر اخبارا عن حصول هذا العلم الفعلى في الخارج بدون فسخ عن الله تعالى ثم بدا له تعالى فلم يقع

في الخارج مثل اخبار عيسى عن موت العروس ثم ظهور خلافه لكن يرد عليه ان رؤيته عليه السلام ذبحه في المنام مسببة

عن امره تعالى به فيدور الكلام ويشهد بذلك قوله عليه السلام حكاية عن اسمعيل يا ابت افعل ما تؤمر فالاوجه حمله

اما باب النسخ والقول بجوازه قبل العمل سيما عند حضور وقته او من باب ارادة العزم والتوطين مع ان حصول فتأمل

العلم لابراهيم في موضع المنع لم لا يكون بسبب الظن المتبع في مثل هذا المقام مع ان الوجوب الظاهرى فيما لو

كان المكلف واحدا والامر واحدا ايضا مشكل فتدبر ومما يتفرع على المسئلة لزوم القضاء على المكلف اذا

دخل الوقت وجن او حاضت المراة قبل مضى زمان الصلوة وانتقض التيمم لمن وجد الماء ولم يمض زمان

زمان يتمكن من الاتيان او منع عنها مانع فلا يكون مكلفا بالاداء فلا يتحقق والمشهور انتفاضه ولعله لما

من جهة ظواهر النصوص ومنها ما لو منع عن الحج في العام الاول ثم مات او تلف ماله فلا قضاء وفروع المسئلة

كثيرة وربما جعل منها لزوم الكفارة على من افطر في نهار رمضان ثم مرض في ذلك اليوم او حصل له سفر ضرورى

او غير ضرورى ونحو ذلك وفيه اشكال اذ لا دليل على انحصار الكفارة في افطار الصوم التام النفس

الامرى بل قد يجب لانه فعل فعلا حراما وافطر صوم رمضان بحسب ظنه الذى عليه مدار التكليف ولذلك

وقع الخلاف بين الاصحاب

قانون اختلفوا في ان الشارع اذا اوجب شيئا ثم نسخ وجوبه هل

يبقى الجواز ام لا والظاهر ان الجواز الثابت في البراءة الاصلية ثابت ح جزما وانما الاشكال في بقاء

الجواز الذى يستفيد من الامر ومحل النزاع هو في ثبوت حكم آخر شرعى في الاباحة بالمعنى الاخص والاستحباب

وعدمه فالاقوى عدمه بل يرجع الى الحكم الذى قبله من البراءة او الاباحة او التحريم بالنظر الى موارد

مشروان يكون في العبادات فيحرم لكونه تشريعا بدون الاذن او العاديات والتلذذات فيكون بها
او المعاملات فالاصل البراءة في اللزوم لاصالة عدم ترتب الاثر او بالنظر الى الاقوال فيما لم يرد
فيه نص فان منهم من قال فيه بالتحريم ومنهم من قال غير ذلك فاين تبعهم فان المراد رجوع الحرمة
المنسوخة مثلا لو فرضت ثبوتها قبله بالظن او بالحجة المراد عدم بقاء الجواز المستفاد من الامر
بالدلالة التضمنية مطلق لا رجوع الحكم السابق وان كان حكما شرعيا منسوخا ومحل النزاع ما اذا قال
نسخت الوجوب او رفعته او نسخت المنع عن الترك ونحوها اما لو حرمه او صرح بنسخ مجموع مدلول
الامر فلا اشكال احتجوا على بقاء الجواز بان الاذن والاباحة داخل في الجواز لان المنع في الترك ما يتحقق
الجواز موجود ونسخ الوجوب لا يحصل مع اليقين برفعه لحصول معناه برفع المنع عن الترك فان رفع
المركب يحصل برفع احد جزئيه وعدم بقاء الجنس مع انعدام الفصل انما يسلم لو لم يخلفه فصل
آخر ولا ريب ان رفع المنع من الترك يستلزم جواز الترك مع انضمامه الى جواز الفعل يحصل الاباحة
وفيه ان الجنس والفصل وجودهما في الخارج متحد ووجودهما انما هو في ضمن النوع فلا معنى للتفكيك بينهما
مع ان المحققين منهم صرحوا بكون الفصل علة لوجود الجنس مع ان الاحكام منحصرة في الخمسة فلا يتصور الانفكاك
عن واحد من الفصول الاربعة التي تركب الجواز معها وما قرره الاحتجاج من نيابة الفصل الآخر ففيه
ان تحصيل الجنس في ضمن الفصل الاول غير تحصله في ضمن فصل آخر فما انتفى التحصل الاول الذي اوجب
حصوله ثانيا فان قلت انه وجه مستصحب قلت عليه الفصل لوجود الجنس والتفرقة بين المتعقلين لا جامع
القول بالاستصحاب وان تقارن رفع الفصل وجود فصل آخر في الخارج سلمنا لكنه معارض باستصحاب
عدم القيد فان جواز الترك حال ثبوت الوجوب كان منعدما يقينا وحصوله الان مشكوك فيه فان
قلت لا ريب في حصول القيد لان جواز الترك حاصل برفع الوجوب مطلقا فمع استصحاب الجواز
يتم المطلوب قلت سلمنا ذلك لكن الاصل عدم الارتباط والتقييد فان قلت الارتباط والتقييد
امر اعتباري وبعد حصول الطرفين واتحاد المورد فلا معنى لعدم اعتبار ذلك قلت سلمنا ذلك لكن
نقول الاصل عدم تيقن اللحوق وهو مستصحب غاية الامر حصول الظن باللحوق لا بالاستصحاب
ولا بغيره لا لان الانضمام بنفسه يحتاج الى دليل بل لان اليقين بالانضمام يحتاج الى اليقين بثبوت

المنضم اليه

المنضم اليه وهو غير متيقن لانه كما يحتمل تعلق النسخ بالمنع عن الترك فقط يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى فيه
ولا بقيده فعدم اليقين بالانضمام انما هو لعدم اليقين ببقاء المنضم اليه فلما ان بقاء المنضم اليه اعني الجواز مستصحب
حتى يثبت اليقين بخلافه فكذلك عدم لحوق القيد به متيقن حتى يثبت اليقين بخلافه والاستصحاب لا يوجب
اليقين فيتعارض الاستصحابان ويتساقطان فيبقى الحكم بلا حكم وبعبارة اخرى لما ان الاصل بقاء الجواز الذي
في ضمن الوجوب فالاصل عدم تحقق الاباحة بالمعنى الاخص او الاستحباب فان جميع الاحكام الشرعية امور حادثة
ومن طريق بيان البحث علم ان البناء على القول بالبقاء هو الاستحباب لا الاباحة ولا غيرهما كما توهم
فان جنس الوجوب هو الطلب الراجح ثم ان هذا الاصل وان قل فرعه بل لا يحضرني الان له فرع الا ما توهم بعض الا
صحاب من تفريع جواز الجمعة بعد انتفاء الوجوب العيني بسبب فقد شرطه اعني حضور الامام او نائبه او حرمه لبقائه بلا دليل
والعبادة بلا دليل حرام وهو باطل كما ستعرف لكن له نظير كثير الوقوع عظيم الفائدة وهو ما اشتهر بينهم من ان
بطلان الخاص لا يستلزم بطلان العام والتحقيق خلافه كما بينا في فروعه ان القضاء تابع للاداء والتحقيق خلافه
ومنها ان الوضوء لا يجزي عن الغسل اذا تعذر ومنها انه لو نذر ايقاع صلاة في مكان لا رجحان فيه فالتحقيق انه
لو نذر ايقاع الصلاة الظهر مثلا او نافلة في مكان لا رجحان فيه فلا ينعقد على القول باشتراط الرجحان في النذر
واما لو نذر ايقاع ركعتين جنبة ثم في المكان المذكور فينعقد لا لان عدم اعتبار الخاص لا يستلزم عدم اعتبار
العام فلا بد ان ينعقد ويفعلها ولو في غير ذلك الموضع بل لان مورد النذر هو مالك الوجود وهو يصح باعتبار الكلي
الموجود فيه ومنها ما لو باع العبد المأذون او اعتقه في الوكالة وجهان بل الوجهان يجريان لو صرح بكونه
وكيلا ايضا فان الاذن الذي صدر من جهة كونه مالكا قد ارتفع وبقي كلي الاذن لا يجدي ذلك في النوع مثل ان
ينذر اضحية حيوان خاص فمات قبل ذلك فلا يجب آخر بل الظاهر انه كما لا يجري الاستصحاب في الاجزاء
العقلية لاثبات الاحكام الشرعية كذلك لا يمكن الاستدلال عليه بمثل قولهم عليهم السلام ما لا يدرك كله
لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور واذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم بخلاف الاجزاء الخارجية مثل
الا قطع بقية العضو في الوضوء ونحو ذلك في اكثر اما اثبات الاباحة فليس مما نحن فيه في شيء فبانتفائه ينتفي الجنس والظن
وان ورد نص بنسخ جزء او بدلية لتجدده آنا فآنا في جميع الازمان ومسئلة ملاقاة الجمعة المتقدمة في هذا الغيب
ومما قررنا يظهر لك بعد التامل حال نسخ الاستحباب ونسخ الكراهة وغيرهما وكذلك الكلام في اقسام الحرام

ومنها **قانون** الحق ان الامر يقتضي الاجزاء وتحقيق هذا الاصل يقتضي رسم مقدمات **الاولى**
الاجزاء هو كون الفعل مسقطا للتعبد به وانما يكون اذا اتى المكلف به مستجمعا لجميع الامور المعتبرة فيه وقيل هو عبارة عن
اسقاط القضاء كما يسمى نظيره في الصحة وهو اخص من الصحة اذ مورد الصحة اعم من موارد التعبد فيشمل العقود والايقاعات
بخلاف الاجزاء فانه مختص بموارد التعبد فالظاهر ان الاجزاء في العبادات هو اللازم المساوي للصحة فيها وتوصيف الاجزاء بهذا المعنى
قد وقع في كلام بعضهم وربما يوهم خلاف المقصود والاولى ان يعبر عن المعنى الاول بحصول الامتثال وعن الثاني بسقوط فعله ثانيا اعم
من الاعادة والقضاء فان ما لا يكون مسقطا للقضاء لا يكون مسقطا للاعادة بطريق اولى والظاهر ان مراد من عبر بما ذكر هو ذلك
ايضا وان لم يساعده العبارة ويشهد به انك تقف على تعليلهم بالاجزاء بالمعنى الاول **الثانية** ان
كون الامر مقتضيا للاجزاء هو ان الاتيان بالمكلف به على ما هو مقتضى الامر والمفهوم منه مستجمعا للشرائط المستفادة له من الشرع يجب فيه ان يتحقق
به الامتثال كما عرفت ولكن الاشكال في حقيقة الامر وتعيينه فان التكليف قد يكون بشيء واحد بنفس الامر وقد حصل العلم به للمكلف في جميع
الامور المعتبرة فيه على سبيل اليقين وقد يكون كذلك ولكن المكلف لم يحصل له سوى الظن به باجتماع تلك الامور كما يحصل للمجتهد في الفتاوى فان
اعتماده على الظن المستفاد حجيته من مآخذ العقل والنقل وقد يكون كذلك ولكن الشارع نص بالخصوص على الاكتفاء بالظن عن اليقين كالظن في الركعات
المظنونة بسبب الشك وحصول الحدث كذلك قد يكون التكليف بشيء لا مع الامكان وبدله ثانيا مع عدمه كالتيمم بدلا عن الوضوء والا
فان المكلف مكلف بالعمل بالظن ما دام غير متمكن من اليقين ومكلف بالاجزاء كذلك او مطلقا وبعبارة اخرى هو مكلف باليقين مع التمكن
في المعبر والظن الا في صورة عدم التمكن منه او هو مخطئ بالظن ولا يترتب على ذلك شيء وكذلك الكلام في المبدل والبدل لمن تيمم لعذر ثم تمكن في
الوقت فان قلنا ان المكلف به هو الوضوء في الوقت الا انه حين عدم التمكن منه وبعبارة اخرى انه مكلف في حال التيمم ما لم يتمكن يجب
الاعادة في الوقت وان قلنا ان التكليف الاول انقطع والتكليف الثاني ايضا مطلق فلا والظاهر انه لا ينبغي ريب في انه مكلف
بموارد فلابد من ملاحظة الشرع ثم ان الظاهر ان التكليف يتعدد بحسب اختلاف الزمان والاحوال والمكلف في الاوامر المطلقة انما هو بالطبيعة
لا بشرط المرة ولا التكرار والطبيعة يحصل بوجود فرد منها فصلاة الظهر قد يكون بالوضوء وقد يكون بالتيمم في تلك الحالة فاذا فعلها فقد
حصلت في تحول موضع [illegible] كان بالنسبة الى كل واحد من الحالات فلا اشكال في تحقيق حصول الامتثال وعدم وجوب الاعادة والقضاء
بسبب نقصان بالنسبة الى ذلك التكليف وانما يكون عدم الاجزاء بالنسبة الى الامر الاخر في وجوب القضاء والاعادة لمن انكشف فساد ظنه
طهارته فانه هو عدم حصول الصلاة بالطهارة اليقينية لا لاختلال في الصلاة بالطهارة الظنية فعلها ثانيا هو بعد الاتيان بالاولى
لا الثانية وكذا الكلام في الصلاة ثانيا بالمائية لاجل اختلال المبدل لا البدل لان ذلك لا يتعدد بالطهارة الترابية ان كان بالنسبة الى

مطلق الامر

مطلق الامر او مع البدل والمبدل فلا ظن مدعيا دلالة على سقوط القضاء يدعي السقوط حتى بالنسبة الى المبدل ولعل النزاع في هذه
المسألة لفظي فان الذي يقول بالاجزاء انما يقول به بالنظر الى كل واحد من الاوامر بالنسبة الى امتثال ما وقع المأمور به عليه ومن
يقول بعدمه انما يقول به بالنسبة الى مطلق الامر او مع البدل والمبدل **الثالثة** محل النزاع في هذه المسألة
يرجع الى وجهين الاول هو ان اتيان المأمور به على وجهه هل هو مسقط للتعبد به بمعنى انه لا يقتضي ذلك الامر فعله ثانيا قضاء
ام لا والظاهر انه لا نزاع في انه لا يقتضي ذلك والثاني ان يقال انه لا مانع من اقتضائه فعله ثانيا قضاء في محل آخر الا انه لا يقتضي فعله ثانيا ام لا كما لا
والثاني ان يكون نفس اسقاط القضاء وانه لا يجوز ان يكون معه امر آخر بفعله ثانيا قضاء او يجوز والظاهر ان النزاع على الثاني
يكون لفظيا اذ لا يمكن انكار امكان ذلك فيعود النزاع في تسمية ذلك قضاء ونحن ايضا نسقط هذا التقرير ذكرنا
في الاستدلال على التقرير الاول ونورد الادلة على ما يطابقه ثم ان هذا الكلام مع قطع النظر عن الخلاف في ان القضاء هل هو تابع للاداء
او بفرض جديد فالخلاف يجري على القولين كما لا يخفى وكذلك مع قطع النظر عن كون الامر للطبيعة او للمرة او للتكرار اذ تكرره
متغيرا انما هو بالتنصيص في اسقاط القضاء على القول بالاجزاء انما هو من جهة عدم الدليل اذ بعد حصول الاجزاء حصل الامتثال فلا امر
يمتثل به ثانيا فيستقط لانه تشريع وكذلك ثبوت فعله ثانيا في التكرار انما هو بالاصالة والتكرار فيما يمكن فيه على القول بعدم دلالته
على الاجزاء انما هو من باب القضاء او الاعادة **الرابعة** الرابعة القضاء ويطلق على معان الاول هو الفعل كقوله
اذا قضيتم الصلاة واذا قضيتم مناسككم الثاني فعل ما فات في الوقت المحدود بعد ذلك الوقت سواء وجب عليه في الوقت كمن ترك
الصلاة عمدا مع وجوبه عليه او لم يجب كالنائم والناسي والحائض في الصوم او وجب على غيره كقضاء الولي وهذا هو المصطلح
عليه المنصرف اليه الاطلاق **الثالث** استدراك ما تعين وقته اما بالشرع كالاعتكاف او بوجوبه فورا كالحج اذا اخره فيطلق على
الاتيان به ثانيا القضاء وان لم ينو به القضاء **الرابع** ما وقع مخالفا لبعض الاوضاع المعتبرة فيه كما في التشهد والسجدة المنسيين
بعد التسليم **الخامس** ما كان بصورة القضاء المصطلح عليه فعله بعد خروج الوقت المحدود كقولهم للحجة الفاسدة اذا افسدها
هذه المقدمات فنقول اختلف الاصوليون في ان اتيان المأمور به على وجهه هل يقتضي الاجزاء بمعنى سقوط القضاء بعد انه يقتضي
عدم اقتضائه الامتثال على قولين المشهور نعم وخالف فيه ابو هاشم وعبد الجبار لنا ان الامر لا يقتضي الا الطبيعة المطلقة بدون
اعتبار مرة ولا تكرار كما مر تحقيقه ومعناه ان المطلوب به ايجاد الطبيعة وهو يحصل بايجاد فرد منه والفرض حصوله فحصل المطلوب فلا يبقى
طلب آخر فيسقط الوجوب بمقتضى ما مر تحقيقه انما تحقيقه يقتضي دلالة الامر على التكرار فلو قيل ان حصول الامتثال بالنسبة الى ذلك الامر
انما هو بالنسبة الى بعض الاحوال وان الاسقاط هو الامر بالبدل لا المبدل قلنا ان ذلك في طرف وجيه الاول

دون بعض ام

ان ذالك خروج عن المتنازع اذ ما ذكر بيجز اوريب وكلامنا في الامر الواحد والثاني ان المكلف بالصلوة مع الوضوء مثلا
انما هو مكلف بصلوة واحدة كما هو مقتضى صيغة الامر من حيث ان المطلوب بها الماهية لا بشرط فاذا تعذر عليه
ذالك فهو مكلف بهذه الصلوة مع التيمم وهو ايضا لا يقتضي الا فعلها مرة وظاهر لا والثاني اسقاط الامر الاول
فعوده يحتاج الى دليل والاستصحاب واصالة العدم وعدم الدليل كلها يقتضي ذالك ايضا فالاظهر الوفاء الغة
ولو تبين ان الصلوة بطلت الطهارة يقتضي بعد ثبت ف ن د الظن فانا هو باوجه يد د دليل خارجي نعم لو ثبت
من الخارج ان كل مبدل كما يسقط عن المكلف بفعل البدل مادام غير متمكن عنه فلما ذكر وجه ولذالك بانه بين الظاهر
الاسقاط مطلقا فيرجح النزاع في المسئلة الى اثبات بهذه الدعوى لا ان الامر مطلقا يقتضي القضاء او نفيه وسوطه
فالمسئلة تصير فقهية لا اصولية وقد يستدل لوا على المشهور ايضا بوجهين آخرين الاول انه لو كان المكلف بذالك الا وبعينه
بفعل ما لا يريد بعينه على وجه ثانيا فيلزم اي حصل وهو محال وان كان المكلف به اكالا وما بيان غير المأتي به او لا فيلزم
ان لا يكون المأتي به او لا تمام المأمور به هذا خلف اما الثاني فظاهر واما الاول فهو مبني على حقيقة من انه حصول الاستن
لا يبقى معه طلب الا فتحصيل الاستثناء الثاني لا يتم الا باعادة الاستثناء الاول فيهو تحصيل الحاصل ومن ذالك
ينبغي ما يقتضي ان فعله ثانيا غير المأتي به اولا لا نفسه مثل ذالك انما يصح لو كان فعله ثانيا باوامر كما يستفاد من التحرير مثل
الثلاثة محل النزاع ولما مع التحرير الاول فلا يبقى طلب واو حتى يستدعي اثباته ثانيا بحيث يكون غير الاول واما ما ذكر في
رده من ان المطلوب هو الطبيعة لا الافراد ولا شك في ان تحصيل الطبيعة بعد حصوله اولا تحصيل لما هو فيه قريب من
الهذيان بحاد ذالك يستلزم ان يكون فعل جميع الانواع المندرجة تحت جنس بعد فعل واحد منها تحصيلا للحاصل
الثاني انه لو لم يكتف بالاتيان المأمور به على وجه في حصول الامتثال اقتضى الا وفعله ثانيا لزم كون الامر للتكرار
وهو خلاف التحقيق وخلاف المفروض ويرد عليه ان منكر الدلالة على الاجزاء لا يقول ان الامر يقتضي ذالك بحيث
لا يتخلف منه بالذات كما يقوله القائل بالتكرار بل يقول لا مانع من اقتضائه ذالك كما اشرنا اليه مقدمات والايضا
التكرار على القول به انما هو على مقتضى العقل والعادة الا ان يجمع مانع عنه كما في معجزة وما نحن فيه ليس كذالك
احتج المانع بوجوب اتمام الحج الفاسد فلو كان الامر مقتضيا للاجزاء لكان اتمام مسقطا للقضاء وفيه ان القضاء
للفائت وهو الحج الصحيح واتمام الفاسد امر عليحدة ولا يجب له قضاء وبانه لو كان مسقطا للقضاء لما وجب القضاء
على من تبين بطلان الطهارة ثم انكشف ف د ظنه وقد اجيب عن ذالك بوجوه ضعيفة منها ان تسميته ذالك قضاء مجاز

برهو اوعليه

بر بهو او عليحدة وفيه انه يستلزم للواسطة بين القضاء والاداء وليس بعادة ايضا ومنها منع بطلان اللازم والتحقيق في الجواب
يظهر بعبارات مر فيما ذكرنا فنقول ان هذا القضاء انما يجب من جهة دلالة الدليل على ان المطلوب هو الصلوة بالطهور ويجوز
الاكتفاء بالظن ما لم يحصل اليقين بخلافه فاما حصل فيتحقق الفوت فالقضاء انما هو لتبدل الدليل لا للبدل الممتنع
اطلاق القضاء ويصطلح عليه حقيقة هذا ولا تغفل في كل ما تهم مع تفريع ما ذكرنا ووجدت كلامهم مختلطة في بيان المقصود
فعليك الثابت فيما يرد عليك عن الموضوع لكيلا تخبط والله الهادي

قانون

اختلفوا في ان الامر اذا كان مقيدا
بوقت اذا فات فيه فهل يجب بعده بذالك الامر ام لا وهذا هو الخلاف المشهور منهم من ان القضاء تابع للاداء او بفرض
جديد والحق ان الامر لا يقتضي الا الاتيان في الوقت ووجوب القضاء يحتاج الى امر جديد وبنى البعض المسئلة على ان قولنا
صم يوم الخميس المركب في اللفظ من شيئين هل المأمور به فيه شيئان فيبقى احدهما بعد انتفاء الاخر او واحد وقد ان هذا والذهبي
الخلاف اعني كون المطلق والمقيد شيئين في الوجود اي رجوعه شيئا واحدا مبني على الخلاف في ان الجنس والفصل متمايزان
في الوجود ام لا والظاهر ان مراده التشطير والا فالقيد اعني الزمان خارج عن الماهية ورده بعض المحققين بان كونهما شيئين
في الخارج لا يقتضي كون القضاء بالفرض الاول ولا بيانه في كونه بفرض جديد لاحتمال ان يكون غرض الامر اتيانهما مجتمعا فمع
انتفاء احدهما ينتفي الاجتماع وكذا الامر في كونهما شيئا واحدا في نفي كون القضاء بالفرض الاول في اثبات كونه بفرض
جديد لاحتمال كون المراد المطلق لا بشرط الخصوصية وذكر الخصوصية لكونه محصلا للمطلق بلا نظر الى خصوصيته المذكور
فلا ينتفي المطلوب بانتفاء هذا القيد فالقول بكون القضاء بالفرض الاول مستظهر بثبوت الاحتمال الغير المستلزم للقضاء اقول مطلق
ومع تثبت نحو ذالك الاحتمال وفيه ان احتمال اعتبار الاجتماع وان يعضده اصالة البراءة في القضاء ولكن يعضد الاحتمال
الاخر اصالة عدم اعتبار الاجتماع واستصحاب البقاء وشغل الذمة بمجمل التكليف حتى يحصل اليقين بالبراءة وفيه الا ان القضاء ولا
يكفي فيه البراءة الاجتهادية واحتمال ارادة المطلق من المقيد ينافي البراءة الاصلية مع ان الظاهر من المقيد هو المقيد اي لا للمطلق
بشرط الخصوصية والحجة انما هو الظاهر هذا ولكن يرد على البعض ايضا ان مجرد تمايز الجنس والفصل في الخارج لا يجدي في كون القضاء
بالفرض الاول الا اذا ثبت جواز انفكاك احدهما عن الآخر ومجرد التمايز في الوجود الخارجي لا يوجب الانفكاك سيما على
القول بكون الفصل علة للجنس واما على القول بعدمه فنقول ان المفروض عدم تحقق الجنس في الخارج الا في ضمن احد الفصول
فمع انتفاء احدها ينتفي الجنس ونيابة الفصل الآخر عنه الآخر فيه كلام وتحقيقه في محله بيان الوجوب بل نظر الجنس
والفصل فيما نحن فيه هو الصوم وايقاعه في يوم الخميس او في يوم آخر ونيابة يوم آخر عن الخميس يحتاج الى الدليل الخارج

وما يتوهم ان يوما ما ماخوذ في الصوم فلا ينفع في المقام لان شرط الصوم الذي هو عبارة عن امساك يوم ما يتقيده بالخميس او يوم ما غير الخميس لا يوم مطلق الذي كان ماخوذا في مفهوم الصوم فاذا انتفى الخميس فلا يبقى الا امساك في يوم الخميس متلبس بالشرائط المقررة والتحقيق ان الوقت هنا مما لا يمكن فيه وهن الجنس والفصل واضح ولا يصح التنظير ولا التوزيع لا تحقق المقيد بدون القيد بخلاف الجنس بدون الفصل فيمكن الاستثناء بمطلق الامساك في المثال المذكور وكذا الكلام في صلاة ركعتين في قولنا صل ركعتين يوم الجمعة بخلاف مثل نسخت الوجوب كما مر فالحق والتحقيق اما في هذه الجنس والفصل فالفرق عدم التمايز والاتحاد في الخارج بل هو هو وانه لا يبقى الجنس بدون الفصل وان الاصل عدم لحوق فصل آخر واما فيما نحن فيه فان المتبادر من القيد هو شيء واحد والمتبادر هو الجمعة فلا نفهم من قول الشارع صم الخميس الا التكليف واحدا وارادة التبعية بالامر فاذا انتفى الخميس ينتفي المامور به ولا يبقى ما يستفاد منه في القول بحجية مفهوم الزمان ومفهوم اللقب وغيرهما الدلالة على العدم ايضا ومن ذلك يظهر انه لا يمكن اجراء الاستصحاب فيه ايضا لانتفاء الموضوع ولا قولهم عليهم السلام ما لا يدرك كله لا يترك كله والميسور لا يسقط بالمعسور ونحو ذلك وكذلك الكلام في غير الوقت من القيود فلا فرق بين المفعول فيه كما نحن فيه والمفعول به والحال وغيرها فلا يصح توزيع بعضهم على ذلك وجوب الغسلات الثلث بالقراح لو فقد السدر والكافور الا ان يثبت بدليل من خارج وقد يستدل على المختار ايضا بان الاوقات قد يتتبع يقضيا كاليومية وقد لا كالجمعة والعيد فهو اعم والعام لا يدل على الخاص وفيه ما لا يخفى اذ ذلك انما يصح ان لو كان الاستتباع من جهة الامر الاول وهو ممنوع وقد يوجه بان المراد ان مقتضى الشيء لا يتخلف عنه والتخلف هنا عدم الاقتضاء وفيه ما لا يخفى اذ التخلف لعله من جهة دليل آخر وهو مقتضى الا ان يمنع مانع وقد يستدل ايضا بانه يلزم كون القضاء اداء او حسنا وللاول لو كان بالامر الاول فلا يتمشى بالتاخير وفيه ان الخصم يدعي الترتيب لا التخيير والتسوية احتج الوجوه الاول ان الزمان ظرف من ضروريات المامور به غير داخل فيه فلا يؤثر اختلاله في سقوطه وفيه ما مر مع انه لو لم يكن له مدخلية لجاز تقديمه عليه ايضا فتامل والثاني ان الوقت كاجل الدين فكما يجب اداؤه بعد انقضاء الاجل فكذا المامور به اذا لم يؤد في الوقت وفيه انه قياس مع الفارق اذ وجوب اداء الدين لاجل المصلحة المطلوبة باقية وهو ابراء الذمة والعهدة الحق الى صاحبه بخلاف العبادات فان المصالح فيها مخفية ولعل للوقت مدخلية في حصول مصلحتها مع ان جل العبادات توقيفية لا يجوز التجاوز فيها عن التوظيف بخلاف المعاملات ويجري في تقييد الثالث لو وجب باوجد به لكان اداء لا زاوا بالفعل لابعد الوقت فيكون ما ياتي به في وقته وجوابه ان الاداء ما لا يكون الا بفعله لا كالمصلحة فاتته وما نحن فيه يستدرك للمصلحة الفائتة

يوما ما مطلقة ولا وجود له في الخارج الا في ضمن يوم [illegible] فيحصل في ضمن الخميس [illegible] في ضمن الخميس منتفية بانتفائه

قانون

ان ظهران الامر بالامر بالشيء امر فاذا قال الغائب لغيره مر فلانا ان يفعل كذا او قل له ان يفعل كذا فهو امر بالثالث مثل ان يقول لابنه فلان افعل كذا لفهم العرف والتبادر واحتمال ان يكون المراد وجوب تبليغه من قبل نفسه لقيه موجوح وان كان ما ذكرنا مستفادا من الاخبار وهو مرتبا ويؤيده انا مامورون بامر الرسول صلى الله عليه وآله عن الله تعالى بدون ذلك الامر قبل ان يبلغه الينا ولم يفعل ولم يطلع الامر على ذلك فيصح ان يعاقب على الترك وان ينمه العقلاء على ذلك احتج الخصم بقوله عليه السلام مروهم بالصلاة وهم ابناء سبع فانه لا وجوب على الصبيان اجماعا وبان القائل لو قال لغيره مر عبدك بان يتجر لم يعد ذلك تعديا لذلك العبد لا تجبر لم يناقض كلامه الاول والجواب عن الاول ان الاجماع اوجب خروجه عن الظاهر وعن الثاني ان التوبيخ دال على الاخبار ولذلك نقول باستحباب عبادة الصبيان وتضعف كونها مجرد التمرين ومن فروع المسئلة ما لو قال زيد لعمرو مر بكرا بان يبيع هذا الثوب فهل لبكر قبل ان يامره عمرو ان يتصرف فيه ام لا وهل يصح بيعه ام لا واما الامر بالعلم بالشيء فيستلزم حصول ذلك الشيء في ملك الله لم لا الا ظهرها فان الامر طلب ماهية في المستقبل فقد يوجد وقد لا يوجد فقول القائل اعلم ان طلقت زوجتي لا يوجب الاقرار بالطلاق بالنظر الى القاعدة ولكن المتعارف في العرف مثله الاقرار وان لم يتم في حكمة القاعدة فافهم

المقصد الثاني في النواهي قانون

النهي هو طلب ترك الفعل بقول من العالي بسبيل الاستعلاء وصيغته حقيقة في التحريم على ما هو المتبادر من هذه المادة في العرف ايضا واما مثل الكف عن الزنا فيه حقيقة الامر من حيث ملاحظة الكف بالذات وانه فعل من الافعال ونهي من حيث انه لا يلاحظ فعل آخر هو الزنا وعدم من احواله وربما قيل بكونه مشتركا بين التحريم والكراهة او قدر مشترك بينهما والاقرب الاول ويظهر وجههما مما تقدم في الامر واما صيغة لا تفعل وما في معناها فالاظهر الاظهر انها ايضا حقيقة في الحرمة وقيل بانها حقيقة في الكراهة وقيل بالاشتراك لفظا وقيل معنى وقيل بالوقف لنا التبادر عرفا فكذلك لغة ولدلالة اصالة عدم النقل والاحتمالات المتقدمة في صيغة الامر اتية هنا فعليك بالتامل وتطبيقها على ما نحن فيه وكذلك يظهر ادلة سائر الاقوال واجوبتها مما تقدم وربما يستدل على المشهور بقوله تعالى وما نهيكم عنه فانتهوا فان صيغة افعل للوجوب ووجوب الانتهاء عن الشيء ليس الا تحريم فعله فدل على تحريم المنهي عنه وفيه ان الاية انما تتم ان لو قلنا كل صيغة لا تفعل نهي وهو حسن ان لم نقل بكون النهي بلفظ ماخوذا في معناه التحريم وهو خلاف التحقيق كما عرفت في فلا يصدق النهي على صيغة لا تفعل الا بعد العلم بكونه للحرمة ولم يكن صدق النهي عليها في افادته الحرمة ولا حاجة الى دليل آخر كما مر نظيره في الامر وان لم يجعل لفظ نهي ينهى ماخوذا في معناه الحرمة كما هو مبنى الاستدلال لا نعلم دلالة الاية اولا على ما هو الحق فضلا عن ذلك وثانيا ان هذا الاستدلال يدل على عدم الدلالة لغة والا لما احتاج الى الاستدلال

الا ان علم ارادة الحرمة منه وترتيب [illegible] في صيغة لا تفعل الحرمة [illegible]

بغيه

واما خصوص بغيه ... فحيرورته بذالك مدلولا حقيقيا له انما هو في الكلام بل بقرينة الكف باب الاستحباب والاباحة

ولا ينبغي ان مدلول لا تفعل في كلامه بقرينة كذلك حقيقة بل انما يدل على ان كل ما منعه بقول لا تفعل يجب الانتهاء عنه وان

من حمل الامر على الاستحباب مجازا وتخصيص كلمة الموصول مجازا فاذا دار الامر بين لابد من ارتكاب احدهما ولا ترجيح لاحد

من الافراد ارجحية التخصيص يعارضه لزوم اخراج الاكثر مع انه يحتمل ان يكون المراد انه يجب الاذعان على مقتضى مناهيه واوامره

على طبق مدلولاتها ان حرمة فبالانزجار البت وان كراهة فبالانزجار تنزيها والاعتقاد على مقتضاها الواقعي

وبالجملة المطلوب الاذعان على مقتضاه وحينئذ لا يدل الا على حكم مساوي الرسول في الفهم حرمة مخالفته الله عز وجل في نهيه

بالنهي ولا يدل على دلالة لفظ لا تفعل في كلامه على ذلك لعدم الملازمة بينهما كما هو واضح بل ان يثبت بعدم القول بالفصل

وفيه انه لم يثبت ان صاحب المعالم ره ومن تبعه يلتزمون بدلالة النهي الوارد في كلام الائمة عليهم السلام على الحرمة مع تسليمهما اصل

الصيغة ما ذكره من نقصه من جهة كثرة الاستعمال في الكراهة ووجود قرينة فيها والمجازات الراجحة مساوية للحقيقة

والجواب عنه هو الجواب عما تقدم في الامر فلاحظ

قانون

اختلفوا في ان المراد من النهي هو الكف او نفس

ان لا يفعل وقرب الثاني لصدق الامتثال بمجرد ترك العبد ما نهاه مولاه مع قطع النظر عن ملاحظة انه كان ما يشتهيه

لا الفعل مكلف نفسه فان قلت العدم الازلي سابق ويمتنع التاثير للزوم تحصيل الحاصل مع ان اثر القدرة متاخر عنها

يمتنع هو ايضا العدم الى بقاء لا باستمراره دون اثر القدرة ويظهر في الاستمرار فاذا ثبت لعلى ان رفعه باتيان الفعل

فيثبت لعلى ان ابقاءه باستمرار الترك اذ القدرة بالنسبة الى طرفي النقيض متساوية والا لكان وجوبا او امتناعا

فان قلت لو كان المطلوب هو العدم لزم ان يكون ممتثلا ومثابا بمجرد الموافقة الاتفاقية ولو بسبب عدم القدرة على

الفعل او عدم ارادته لو غير ذلك قلت لولا انه يعارض بالكف بقصد الرياء ثانيا ان الكلام انما هو في ظاهر حد

المسلم وثالثا انا لا ندعي الكلية بل نقول انه يحصل الامتثال بمجرد ترك الفعل فان الثواب موقوف على

الامتثال سواء كان الحاجة الى الترك الى الكف او في مقام خاص لم يكن بل يكون في ذلك قوة الداعي من تسويل

النفس من الامتثال والانتهاء وكل ما يتحقق وان لم يكن قادرا على الفعل ومستشعرا ايضا ثم يؤيد ذلك انه لو لم يكن الفعل

مقدورا لزم عدم العقاب على ترك الواجب اذا هو الكف عنه ايضا مقدورا فان قلت مع ما ذكرت ليغم نقول الكلام

لان الكف بنفس تعين ترك الفعل كيف كان بل هو امر وجودي هو اثر والعدم باستمراره ولو كان بمجرد توطين النفس على

الامتثال بمجرد التصور يمكن ان يقصد رفع الفعل وان لم يكن مختارا معنى بالفعل ايضا والا فقد يكون مكلفا بالكف وقد يكون

مكلف

مكلفا بفعل احد من الاضداد الوجودية غير الكف فالذي يكون مقدورا له هو احد هذه الامور على التفصيل فالمطلوب انما هو ذلك

الامر الوجودي كالامر باحراق الحطب فانه حقيقة ابقاؤه والمطلب الذي قلت قد مر الكلام في نظيره في مقدمة الواجب فتذكر فنقول هنا ان

ذلك من قبيل طلب حركة المفتاح المقدورة بحركة اليد ولا مانع منه لان المقدور بواسطة مقدور وان كان غير مقدور بلا واسطة

فعدم الفعل في الان الثاني من التكليف مقدور بواسطة احد الامور المذكورة فهو المكلف بالذات وساير الامور مكلف بها بالتبع

فهو بالمقدمة وفي جميع ما ذكرنا يظهر حجة القول الاخر وجوابه وعدم حسن الاقتصار على الكف فقط

فايدتان الاولى

قد عرفت انهم اختلفوا في دلالة النهي على الشرع الا وبقيه على حده وما ذكره في الامر ولكن الفرق بين هذا المقام وما تقدم

في القول بكون المطلوب هو الكف يتوجه القول بالعينية هنا ويمكن الفرق بان الكلام ثمة كان في دلالة لفظ النهي على الامر

مع قطع النظر عن الادلة الخارجية مثل امتناع تعلق التكليف بالعدم ونحوه بخلافه هاهنا وهو ايضا مشكل بعموم الكلام ثم ليعود على

اي تقدير فهينا اشكال آخر وهو انه على القول الثاني بان الاوامر الشرعية يقتضي النهي عن ضده فيلزم الدور فتامل

الثانية

اختلفوا في ان هذه الترك هل هو من قبيل الفعل ام لا ذهب المحققون الى الاول ويظهر الثمرة في مثل ما لو حلف الظاهر عن فوق البيت

فيه في ابيه فتركت موه او صلواته وما لو الوقف انه لو تمكن عن الحدث فلم يتخلص حتى مات فهو قاتل نفسه والا فيجب القصاص له

وكيف كان المراد بالنهي عن الكف يمكن ان
في النهي عن ضد الكف انه على القول

قانون

اختلفوا في دلالة النهي على التكرار على قولين فعن الاكثر انه للتكرار والاقوى انه للعدم لما مر في الامر من ان

الاوامر والنواهي وغيرها ماخوذة من المصادر الخالية عن اللام والتنوين وهي حقيقة في الماهية لا بشرط شيء والدلالة في الهيئة على مادة

الا الطلب الحتمي التحريمي او الايجابي والامر عدم شيء آخر فلن يدخل فيه ففعله باللسان مع انا نرى بالعيان استعماله في كل واحد من المعنيين

كالزنا وصلواة الحيض في النهي عن الطبيع القارية عن مالا يتعلق ابدا وتستعمل فيهما والمجاز والاشتراك خلاف الاصل حتى ثبت الدليل

احتجوا بان النهي طلب ترك الفعل الطبيعة ومنع الكف عن ادخال الماهية في الوجود وهو انما يتحقق بعدم الامتناع عن ادخال

كل فرد كان الطلب الايجابي لا يتحقق الامتثال فيه باتيان فرد وفيه ان ذلك لا يعينه فذلك لو كان مدخول الطلب التحريمي الماهية بشرط لا

او بشرط العموم العموم المجموعي بل يقضي كونها مفيدة للعموم من الحمة فضلا عما لو كان مدخوله هو الطبيعة المطلقة كما هو المقدر المسلم

ما فيه الا الشقاق اذ كما ان المطلوب يحتمل الاطلاق والتقييد كذلك الطبيعة يحتملهما فكما يصح ان يقيد طلب ترك عدم الزنا

الى مادام العمر او عدم الزنا مادام له كذلك يصح ان يقيد لطلب الزنا مسك ترك الزنا اذا الحسين فيه الشهر من ترك الزنا

ولا دلالة في اللفظ على احد التقييدين فطلب ترك الطبيعة انما يقتضي ترك جميع افراد الطبيعة بالجملة لا دائما واي المطلوب

من الدائمة فلا يمكن اثبات الدوام والتكرار للنهي لا من جهة المادة ولا من جهة طلب الترك الا ان يثبت بالتبادر الخ

لكن يظهر من بعضهم وهو خلاف ما ذكره المستدل من انه ما وضع النهي ويتشبث في ذلك بان طلب الترك مطلق وارادة ترك الطبيعة في وقت
غير معين اجزاء بالجملة وتوقفه في كلام الحكيم يقتضي حمله على العموم وهذا وجه وجيه ولكنه ايضا خلاف ظاهر المستدل فيما هنا لما
ذكرناه هو مدلول الصيغة عليه باعتبار الدلالة اللفظية كما هو المعيار في نظاير هذا المبحث والا فلا يمنع تجري العموم ودفع نقول اي بعض
زمان ما المطلوب تركه قيده اولا بالوقت والزمان فالمطلوب ترك فيه لوحظ معه ابدا الحكم ثم وقع عليه النهي ولذا يكون الطلب
في ذلك الزمان بالنسبة الى جميع اجزائه وان كان مطلقا بالنسبة اليها ولا نقول بانه لا يمكن ارادة هذه الطريقة في الاوامر
حمل مطلقه على الدوام لحصول الامتثال بها ابو داود عدم لزوم اللغو والقبيح بالكلام الحكيم كذلك فيمكن فيه نحو يجري هذا الكلام
في مثل اهدنا الصراط المستقيم كما يجري هنا ادلة لكنه لا يمنع ارادة هذه الطريقة بالنهي ايضا فرق بين الايلام والاطلاق في الصيغة كون المطلوب
ترك الطبيعة باوقت غير معين حتى يلزم الالغاء والقبيح بل نقول ان المراد مطلق طلب ترك مطلق الطبيعة وربما يحصل الامتثال بترك
جميع افراد الطبيعة الا ان المتأخر عن النهي في زمان يمكن حصول الفعل فيه ثم ان التكليف بترك الطبيعة وتكراره في القول بالتكرار
هو تكليف واحد او تكليفان فيحصل الامتثال بترك في الثلثة ان الاول مقتضى الاستدلال على التكرار بان المطلوب ترك
الطبيعة وهو لا يحصل الا بتركها وانما عدم الامتثال بالترك في بعض الاوقات يقتضي ما ذكرناه من انعدام التكرار ووقوع المطلق
في كلام الحكيم هو حصول الامتثال بنحو مطلق النهي ولا يحصل بترك استمرار ودواما مع الاستدلال بالتبادر فلا يتم وان قيل
فان تبادر مع نفيه الترك لو وجد في الاوقات بعضها ببعض فلا يحصل الامتثال الا بالدوام والا فيحصل الامتثال بفعل
البعض في ترتيب العقاب مع ترك التروك على ما اخترناه حصول الامتثال بالترك في الجملة اللازم من الدليل ترك الكل في
العموم وليس ذلك لدلالة النهي عليه فتعين عدم التقييد بالزمان فان الامتثال يحصل بتركه في تزاد عام او اقل او اكثر ثم ان
ما ذكرناه من حصول الامتثال بترك الطبيعة في الجملة انما هو بالنسبة الى الازمان والاوقات المتعاقبة بحسب تماديه واما الافراد المتمايزة
بالمشخصات مطلقا فمن ترك الزنا بامرأة معينة وارتكبه مع الاخرى فلا يحصل له الامتثال لاجل ذلك الترك فان
الطبيعة لم يترك [illegible] ان الامتثال بالترك لا فرق [illegible] لعدم المقصودية لان المقصود ربما يثبت في طرفه فكذا لا يمكن
تصوير [illegible] ان واحدا لا يمكن ترك احدهما الا ان يرتكب الآخر [illegible] في ترك الطبيعة رأسا وان قيل
يتحقق الامتثال ولا يحصل الا بترك جميع الافراد **تنبيه** كل من قال بكون النهي للدوام لا بد ان يقول بكونه
للفور لتحقق الدوام واما من لا يقول فلا يلزم عدم القول به من جهة ادعاه بعضهم من ان كل من قال بالقول بالتكرار
يلزمه عدم القول بالفور فيه ما فيه مع ان الشيخ في العدة ذهب الى كونه للفور ولا يقول بالتكرار ثم ذهب العلامة في

اهدائی، کتابخانه آیت الله شیخ محمد صالح
علا[illegible] حا[illegible] [illegible] کتابخانه آستان قدس رضوی
تیرماه ۱۳۵۱

في التهذيب الى عدم الفور مع عدم قوله بالتكرار فلا يلزم ان يكون ذلك للتلازم بينهما نعم يلزم من يقول بالفور مع عدم
قوله بالتكرار ولا يلزم فلعله يدعي التبادر في الفور ونقول ان العقلاء يذمون العبد المتوقف لامتثال النهي اما
مع ما ذكرناه من [illegible] للكلام على الاذى بالجملة فيلزم القول بالفور ايضا **قانون** اختلف العلماء في جواز اجتماع
الامر والنهي في شيء واحد ومحل النزاع ما اذا كان الوحدة بالشخص لكن مع تعدد الجهة واما الواحد بالشخص الذي لم يتعدد جهته
فيه بان يكون مورد الامر والنهي جهة واحدة فهو محل الاتفاق في عدم جوازه الا من بعض من يجوز التكليف بالمحال وربما منعه بعضهم
تمسكا بان هذا التكليف محال لا انه تكليف بالمحال ولعله نظر الى كون الامر والطلب مسبوقا بالارادة ويمتنع ارادة
الفعل والترك معا واما الواحد بالجنس فهو ايضا محل النزاع في جواز الاجتماع فيه بالنسبة الى انواعه وافراده كالسجود
لله وللشمس والقمر وان منعه بعض المعتزلة ايضا نظرا الى الحسن والقبح من مقتضيات الماهية الجنسية وهما غاية الضعف
ولكن لا يخفى ضعف الاول افرط فيما قد فرطنا ثم ان القول بجواز الاجتماع هو مذهب اكثر الاشاعرة والفضل بن شاذان
من قدمائنا وهو الظاهر من كلام السيد في الذريعة وذهب اليه جملة من فحول متأخرينا كمولانا المحقق الاردبيلي وسلطان العلماء
والمحقق الخوانساري وولده المحقق والفاضل المدقق الشيرواني والفاضل الكاشاني والسيد الفاضل السيد صدر الدين وغيرهم
رحمهم الله بل ويظهر من الكليني رحمه الله حيث نقل كلام الفضل بن شاذان في كتاب الطلاق ولم يطعن عليه [illegible] بل يظهر من كلام
الفضل ان ذلك كان من مسلمات الشيعة وانما المخالف فيه كان من العامة [illegible] العلامة المجلسي في كتاب بحار الانوار
ايضا [illegible] مذهب جماعة من افاضل معاصرينا القول بعدم الجواز [illegible] هذه المسئلة
وان كانت من المسائل الكلامية ولكنها لما كانت يتفرع عليها كثير من المسائل الفرعية ذكرها الاصوليون في كتبهم فنحن
نقتفي آثارهم في ذلك فالذي يقوى في نفسي ويترجح عندي نظري هو جواز الاجتماع وقد جرى ديدنهم في هذا المقام بالتمثيل بالصلاة
في الدار المغصوبة فان الكون [illegible] فيها هو الكون الذي هو جزء الصلاة فانه هو الذي يحصل به الغصب
ويحصل به جزء الصلاة فهذا الكون شيء واحد [illegible] من حيث انه من افراد الصلاة مأمور به ومن حيث انه تصرف في مال الغير
وغصب منهي عنه لنا على الجواز وجوه الاول ان الحكم انما تعلق بالطبائع [illegible] فمتعلق الامر طبيعة
الصلاة ومتعلق النهي طبيعة الغصب [illegible] التكليف [illegible] في ذلك [illegible]
متعلق المتضادين فلا يلزم التكليف بالمتضادين ولا كون الشيء الواحد محبوبا ومبغوضا من جهة واحدة فان قلت
الكلي لا وجود له الا بالفرد فالمراد بالتكليف بالكلي هو الفرد وان كان متعلقا بالكلي مع الظاهر [illegible] لا يمكن

[illegible]

بقبح التكليف بايجاده في الخارج قلت ان اردت ... الخارج

وجوبه في الخارج بشرط لا فنسلم ولا كلام لنا فيه وان اردت استحالة وجوده لا بشرط فهو بالطرح لان وجود الكلي لا بشرط لا
ينافي وجوده مع الف شرط فاذا تمكن عن ايجاده في ضمن فرد فقد تمكن من ايجاده لا بشرط بناء على انه يتوقف حصوله في الخارج على وجود
الفرد والمكلف بالواسطة لا يخرج عن الامكان وان كان ممتنعا بدون الواسطة به الكلام سار في جميع الواجبات بالنسبة الى المقدمة
فالفرد هنا مقدمة لتحقق الكلي في الخارج فلا فائدة في التكليف به مع التمكن عن مقدمة فان قلت سلمنا ذلك لكن نقول ان
الامر بالمقدمة الذي لزم من الامر بالكلي يكفي عليه الامر بالكلي فان الامر بالصلاة امر بالكون امر بهذا الكون ... الذي
هو مقدمة الكون الذي هو جزء الصلاة فهذا الكون الخاص مامور به وهو بعينه منهي عنه لانه فرد من الغصب والنهي والطلب يستلزم
النهي عن جميع افراده ولو كان فنالك ايضا من باب مقدمة الاجتناب عن النهي فان مقدمة الحرام حرام ايضا فعاد المحذور وهو
اجتماع الامر والنهي في شيء واحد شخصي قلت نمنع اولا وجوب المقدمة ثم نسلم وجوبها التبعي الذي بيناه في موضع ذكرناه الا انه
توقف الصلاة على فرد من الكون لا الكون الخاص المعين وانما اختار المكلف ... الكون ما هي هذا الشخص المحرم فان قلت نعم
ولكن ما ذكرت من كون الامر بالكلي مقتضيا للامر بالفرد يقتضي كون كل واحد من ما يصدق عليه فرد اما مامورا به من باب المقدمة
ايضا والامر وان لم يتعين تعلقه بالكون الخاص عينا لكنه تعلق به تخييرا فعاد المحذور لان الوجوب التخييري ايضا يقبح اجتماعه
مع الحرام قلت اما اولا فهذا ليس بواجب تخييري حقيقة ... ثبت الواجب التخييري والا لم يبق فرق بين الواجبات العينية
والتخييرية وهو ان التخيير في افراد الواجب العيني بحكم العقل ووجوب الافراد فيه تابع لوجوب الكلي والامر في التخييري ... بالكلي
او وجوب ... والعين ... والامام ... مع ... الكل ... يعرف به الفهم وثانيا انا نمنع التخيير بين كل ما يصدق عليه
لو فرض ... الا ان ... الخاص ... الكلي ... الفرد ... الكلي ... الا ان
كان المحل مباحا فالتخيير بين جميع الافراد ... مباحة ... ذلك الفرد الغير المباح مطلوبا ولكنه لا يلزم بطلان المطلوب اي ...
نظرا لان الكلام قد ... الواجب ... التوصليات بل التحقيق ان قولهم ان الواجب التوصلي يجتمع مع الحرام ... لا به
ان يكون معناه انه يسقط عن الواجب انه واجب ... كما لا يكون وتحققنا لك ... مقدمة الواجب
المقدمة التي هي موضع النزاع في الوجوب ... المباح التي كانت من افعال المكلف والا فقد يصير مقدمة الواجب
شيئا غير مقدور ... من فعل المكلف ... الغير ... فالظاهر ان ... الواجب به فعلا به
فالمراد سقوط التكليف هنا بسبب حصول المطلوب في الخارج ... مطلوب للشارع لكن ... حال ... ممكن
ان يتحقق به الواجب ... لو فرض ... الصلاة ... الدار المغصوبة فنحن ايضا نقول بامتناع الاجتماع

فذو به اما من

فذو به اما من الوجوب او التحريم فان قلت هذا انما يتم مع القول بوجود الكلي الطبيعي وهو ممنوع قلت مع ان المبحث في موضعه
محققين هو الوجود قد بينا لك ان ... تعلق الامر بالكلي ... عن ذلك مع القول بعدمه ايضا فانا نقول ... لو
لم يكن ... الافراد التي ... كيف يجوز طلبه وكيف يمتاز عن الحرام ... قلت ان ماهية الصلاة ... من
الافراد انما هي منتزعة منها باعتبار انها افراد للصلاة لا باعتبار انها غصب والمنتزع منها من هذا الاعتبار هو ماهية الغصب
الثاني انه لو لم يجز ذلك لما وقع في الشرع وقد وقع كثيرا منها العبادات المكروهة فان الاستحالة المتصورة انما هي من جهة
اجتماع الضدين والاحكام الخمسة كلها متضادة بالبديهة فلو لم يكن تعدد الجهة في الواحد الشخصي مجديا لزم القبح وهو
ممنوع مع الشارع الحكيم مع ان هذا يدل على ... بطريق اولى اذا النهي في المكروهات تعلق بالعبادات عن ما هي فيه وبعينه
الامر بها عنه بالنهي التنزيهي ... المامور به مطلق يحصل ... فيه فالنسبة بينهما فيما نحن فيه عموم من وجه في كل
ذلك ... ان العقل لا يدل على امتناع الاجتماع في النهي ... لو كان ... مطلق ايضا وان امكن
ابائه ... في الوقت كما ... ولذلك ... لا وجوه لكلام ... وما نحن فيه ... الكلام
وان كان لا ... للحرمة ايضا ... المسئلة الاتية ... للاحرمة لا ... الا
وان كانت ... الاصول الكلامية ايضا مع بعض الوجوه ... الدليل ... ان النهي ... في
الحمام والتطوع وقت طلوع الشمس ان ترك هذه الصلاة ارجح من فعلها كما هو مقتضى ... الواجب ... والوجوب
والاستحباب هو رجحان الفعل ... المنع من الترك او عدمه ورجحان الترك ورجحان الفعل متضادان لا يجوز اجتماعهما
في محل واحد وقد اجيب عن ذلك بوجوه الاول ان المناهي التنزيهية راجعة الى امر خارج عن العبادة كما في التحريمية بحكم
الاستواء في النهي عن الصلاة في الحمام انما هو عن التعرض للرشاش ... الابل ... البعير ... عن
تعرض السيل ونحو ذلك مع ... الكراهة والوجوب ... لولا منع هذا الاستواء ... وثانيا ... لكراهته ... الى ...
ان الكون في موضع الرشاش مكروه وهذا الكون هو بعينه الكون في ضمن الصلاة فلا ... الكونين في كون واحد وان
قلت ان مطلق الكون في موضع الرشاش لا كراهة فيه انما المكروه هو التعرض له حال الصلاة قلت ان ... الصلاة في الحمام
منهي عنها لكونها موضع الرشاش ... تعلق بالصلاة وعاد المحذور وان ... مطلق التعرض للرشاش ... مكروه ... عن
عن الصلاة في الحمام لا ... فقد ... المحذور ... ان الفرق بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل في الدار
المغصوبة بحكم ... ان نقول ان حرمة الصلاة في الدار المغصوبة انما هو لاجل التعرض للغصب وهو خارج عن حقيقة الصلاة

وانما كون الغصب مع كون الصلاة فيه باوضح فرد وكون التوضي للرش مع كون الصلاة بلا تعا فان هذا الايام كثير ومحاكمات وكثير
من الاوقات وتخصيص ما دل على كراهة الصلاة بما لو كان فيه موضع الرش والحكم بعدم الكراهة في غيرها ليس في غاية البعد وكون
العلة والنكتة هو ذلك في اصل الحكم كرفع ارياح الاباط في غسل الجمعة لا يستلزم كون الكراهة دائما كذلك كما ان ما في
غسل الجمعة هو الحكمة فيما ورد من الشرع النهي عنه والعلة في الصلاة في مواضع التهمة ما يكون من جزئيات هذا القانون عنوان ٣
فلا يجري فيه هذا الكلام فلا بد للخصم ان يقول ببطلانها جزما ولم يعهد ذلك منه ولا مناص له عن ذلك بوجه فهذا ايضا
يدل على البطلان ومن هنا الثاني ان المراد بالكراهة هو كونه اقل ثوابا بمعنى ان الصلاة في الحمام مثلا اقل ثوابا منها
في غيره والمراد من ان مطلق الصلاة مع قطع النظر عن الخصوصيات ثوابا وقدرا يزيد عن ذلك من جهة بعض الخصوصيات كالصلاة
في المسجد وقد ينقص كالصلاة في الحمام وقد سبق بيانه كالصلاة في البيت ظاهر وما فيه انه يلزم من ذلك كون جل العبادات مكروهة
لكون بعضها ادون من بعض في الثواب فيلزم كراهة الصلاة في مسجد الكوفة مثلا لانها اقل ثوابا منها في مسجد الحرام
وما مر منه الجواب فان المراد ان بعض الفقهاء ان ترك هذه الصلاة واختيار ما هو ارجح منها احسن فان ترك الصلاة في الحمام
واختيار الصلاة في مسجد لو اثبت ذلك بجريان ذلك فيهم مما لا يسمن ولا يغني فان ترك المطلوب المتعلق بهذا الشخص
من الصلاة من جهة هذا النهي لا يجتمع مع الفعل المطلوب من جهة مطلق الامر بالصلاة مع انك عرفت بان الخصوصية اوجب نقصا
له الموجود عن اصل العبادة ووقع مع صفته اما الطلب فعلها بدل تركها او تركها بدل فعلها او كلاهما فعلى الاول يلزم
عدم الكراهة وعلى الثاني عدم الوجوب وعلى الثالث يلزم المحذور وان قلت ان المراد بالنهي ليس هو الطلب الحقيقي بل هو كناية
عن بيان حسن الغير بانه اقل ثوابا من غيره فلا طلب حتى يلزم اجتماع الامر والنهي قلت مع ان هذا التعسف يحتاج الى بينة
لا ينفي الامر فنقول مع قطع النظر عن دلالة هذا النهي على طلب الترك فهل هذا الفعل مطلوب الفعل او مطلوب الترك او
مجموعها لا اخير فما ذكرنا مع انا نقول ترك الوجود لكونه اقل ثوابا واختيار ما هو اعلى منه انما يصح فيما له بدل من العبادات
ولا ما لا بدل له كالتطوع في الاوقات المكروهة على القول بها والتطوع بالصيام في السفر او الايام المكروهة فلا يصح ما ذكرت
بوجه لان كل آن يسع للصلاة ركعتين يستحب فيه ركعتان وكذلك كل يوم من الايام يستحب فيه الصيام وما يقال ان
الاحكام واردة على طبق العادة وعادة اغلب الناس بل كاد ان يكون كلهم عدم استغراق اوقاتهم بالنوافل فلعل
كان المراد منه انه لم يكلف في هذا الوقت الذي يصح فيه بدلا عن الصلاة المكروهة بنافلة وهذا الذي يوقعها فيها
هو الصلاة التي كانت وظيفة الوقت بمجموع هذه النسبة فان فيه ان هذا هو الصلاة التي هي وظيفة هذا الوقت

ولم يكلف

ولم يكلف في وقت المكروه بصلاة وان كان المراد انه لما علم الشارع انه لا يستوعب اوقاته بالنوافل فيحمل له لا تصل في هذه
هذا الوقت المكروه وصل في غيره الوقت الآخر ففيه الاعتراف بكون الراجح ترك الصلاة المكروهة من دون بدل مع ان
هذا الكلام في مثل صوم يوم الغدير واول رجب وايام البيض والايام المخصوصة من شعبان وغيرها لا يكاد يجري فان
صوم مثل الغدير الذي يتفق مرة في تمام السنة ليس مما يخالف العادة ويترقبه المؤمنون ويتبركون به لا تفاق
ومع ذلك ينهى عنه الشارع في السفر ويريد منه بدله الذي لا وجه له اصلا بل لا معنى له مطلقا كما عرفت فان قلت فما
تقولون انتم في العبادات المكروهة فهل يترجح فعلها على تركها او بالعكس قلت الممكن التردد من العبادات تركها
كلها انما تعلقت بها باعتبار وصفها وليس فيها ما تعلقت بذاته وان فرضت تعلقه بذاته مثل ان نقول ان قراءة
القرآن مكروهة للحائض على القول الذي نبينه في محل مسألة الحيض من جملة ما نهي عنها لذاتها فلا اشكال عندنا في
رجحان تركها ومرجوحية فعلها ولا حاجة فيه الى التعلق اصلا وانا لم يكن كالصلاة لاحتمال ان يقال ان المكروه
عنه هو قراءة ما زاد على سبع او سبعين فيرجع الى النهي باعتبار الوصف ايضا وعلى ان المفروض ان كان التعلق بها
الثاني فقد عرفت في الاول انا نقول برجحان الفعل على الترك وبالمرجوحية ولا اشكال في اجتماعها فان الفعل لا ينفك من
ان يكون لاصل العبادة مع قطع النظر عن الخصوصيات رجحان وللخصوصية التي يكون معها فرد منها مرجوحية من جهة تلك
الخصوصية وهذه المرجوحية قد يوازي الرجحان الثابت لاصل العبادة وقد يزيد عليه او ينقص عنه فعلى الاول يصير
متساوي الطرفين وعلى الثاني يصير تركه راجحا على فعله وعلى الثالث بالعكس فيما له بدل من العبادات كالصلاة في الحمام فلا اشكال
وان النهي عن الخصوصية لا يستلزم ترك الماهية فيختار غير هذه الخصوصية سواء فيه الاقسام المتقدمة واما فيما لا بدل له كالصيام
في الايام المكروهة والنافلة في الاوقات المكروهة فنقول هي اما مباحة او مكروهة على ما هو المصطلح فيكون تركه راجحا
على فعله بل الشارع هو المتعين بها لئلا يخلو النهي عن الفائدة مع ظاهر اللفظ فيغلب المرجوحية الحاصلة بسبب الخصوصية
على الرجحان الحاصل لاصل العبادة ويرفعه ولذلك كان المعصومون يتركون تلك العبادات وينهون عنها والا فلا يعقل
تفويتهم مثل ذلك الرجحان والمثوبة على انفسهم ومع شيعتهم بمحض كونها اقل ثوابا من سائر العبادات سيما اذا لم يتداركه
بدلها كما عرفت في دفع التوجيه المتقدم فان قلت فكيف يمكن بنية التقرب في تركها نظير ذلك عبادة مع ان
العبادة لا بد فيها من رجحان جزما قلت ان القدر المسلم في اشتراط الرجحان انما هو في اصل العبادة وقبيحها
واما لزوم ذلك في جميع الخصوصيات فلم يثبت واما قصد التقرب فهو ايضا ممكن بالنسبة الى اصل العبادة وان كان

لم يحصل القرب لعدم استلزام قصد القرب حصول القرب فلا فلا يصح اكثر عباداتنا التي لا ثواب فيها اصلا ولم يعقد
بان فيها عقابا من جهة عدم حضور القلب ووقوع المحرمات الغير المبطلة بحسب ظاهر الشرع فيها مع ان قصد القرب لا يخلو منها
في طلب القرب بالزلفى والوصول الى الرحمة فانه من جهة غاية موافقة امر الامر في هذه العبادة وحيث انها موافقة يمكن قصد القرب بها
وان لم يحصل القرب بها من جهة مزاحمة منقصة الخصوصية لما ترى ان الامام موسى بن جعفر ع كان يترك النوافل اذا اهتم ادائهم لما ورد
في الروايات في خصوصية الذكر وترك الكلام والمجالسة مع ابيه ع مكالمة [illegible] او فعله لا يكاد يتركه الامام ع ولو كان
مع ذلك فيه رجحان لكان تركه بعيدا من مثله ع سيما متكررا وسيما في مثل الرواتب مما اكده غاية التاكيد للتتمة للنوافل ومع ذلك
فلا ريب في صحتها لو فعل بنية امكان جواز قصد القرب بها واما النوافل فعدم جواز تركه مع ذلك فما هو الا حكاية [illegible] ولا يصح
تسويل النفس ومكيدة الشيطان فيما هو بمنزلة العمود لسقط ما الدين فان اكثر احكام الشرع من هذا الباب كتشريع
العدة مطلق وان كان العلة فيها عدم اختلاط الانساب في فعل صورة العبادة يكفي في صحة قصد القرب ما لم يثبت له
مبغوضية اي رجحان وان لم يكن مما يحصل له ثواب في اي رجحان وربما اشتمل هذه العبادات المكروهة حوادث فلا
من طرحها لما ورد في بعض الاخبار الضعيفة ان الامام ع صام في السفر في شعبان مع انه ليس بصحيح ولكونه ضعيفا بل ربما
كان منه ذرا لبقية الزاد وغير ذلك من الاحتمالات واما لا بد من نفي الكراهة فيه بما ذكره ادم القول برجحان تركه مطلقا
والا فلا نظر [illegible] السفر الكراهة في التطوع في الاوقات المكروهة العدم فيها تنتفي الكراهة فالكلام فيه ما مر ويمكن [illegible]
فلا اشكال **الثالث** ان المراد بكراهة العبادات مرجوحيتها بالنسبة الى غيرها من الافراد [illegible] بعضهم بكلا
الاولى انه جعلها ذاتية والمرجوحية اضافية ولا منافاة بينهما كالقصر في المواطن الاربعة [illegible] بالنسبة
الى التمام مع كونه احد فردي الواجب المخير وكما انه يجتمع الوجوب النفسي مع الاستحباب للغير كالتسمية على الجنابة للصلاة
المندوبة مع القول بالوجوب بنفسه وكذلك الوجوب الغيري مع الاستحباب النفسي على القول الاخر فكذا يجتمع الرجحان الذاتي
مع الكراهة للغير كصلاة الصائم مع انتظار الرفقة والمكروهات للغير كثيرة مثل الاتزار فوق القميص للصلاة ومصاحبة الحديد
البارز لها ونحو ذلك وفيه ان المراد بالمرجوحية الاضافية ان كان مع حصول منقصة في ذاتها اليم [illegible] بالنسبة
الى ذاتها اليم فيعود المحذور وان فسر معناه كون الغير افضل منه وارجح ومع قول ذلك الغير ربما يكون ما يوازي [illegible]
في الثواب فيصير ما نحن فيه مرجوحا بالنسبة الى اصل الطبيعة اليم فيحصل به الكلمة الواردة اليم منقصة ذاتية لا بل ان
تلك المنقصة انما هي من جهة الخصوصية لا من جهة اصل العبادة ان ذلك خلاف واعترفت [illegible] عدم [illegible]

الحجية

ثم ان الكلام

ان الكلام لا يتم في غير هذه الصورة ايضا اذ ربما كان مرجوحا بالنسبة الى بعض الافراد التي لها مزية خارجية عن اصل الطبيعة ولا يدري
ما ذكره المجيب اذ نقول حينئذ بعد تسليم كونه راجحا بالذات ومرجوحا بالنسبة الى الغير فاما ان يكون فعل ذلك مطلوبا او
تركه او كلاهما لا اخر ما ذكرنا في رد الجواب الثاني فان قلت مطلوب فعله لذاته ومطلوب تركه من جهة انه يفوت به الفضيلة
الزائدة اي صلاته في الغير فقد كررت ما فررت منه فان المطلوب شيء واحد ولا يجبر عنه كتعدد الجهة [illegible]
فان قلت لما جاز الفعل والترك معا فلا يلزم التكليف بالمحال قلت انا نتكلم فيما لو اراد الفعل واختار الوجود وجوده
الفعل والترك لا يجوز اجتماع المتضادين في صورة اختياره وهو واضح مع انه لا فارق بين قولنا لا تصل في دار المغصوبة
ولا تصل في الحمام باعتبار فيها الرجحان الذاتي والمرجوحية الاضافية ايضا وما يقال ان الفارق ان الصلاة لكونه من [illegible]
وهيهنا غير الكون في الحمام مع ماهية في التكلف الواضح وان ذلك انما هو بعد تسليم ان الاكوان من الوجود [illegible]
ارتفاع الامتيازية في حقيقة يرد عليه ان ذلك مبني على الخلط بين ما عنون به القولان [illegible] فالنهي
ثم تعلق بالصلاة في الدار المغصوبة لا بالصلاة لانه غصب بعينها والغصب منهي عنه والذي ذكرناه في النقض انما كان
من باب الاولوية والاكتفاء بلزوم اجتماع المتنافيين مطلقا وليس مثالنا في العبادات المكروهة حتى لنا يمنع في
النوع ولزم ما ذكرنا القول بذلك فيما لو كان المنهي عنه اخص من المامور به ايضا وان شئت تطبيق المثال ع الحمام
فطابق بين قولنا صل ولا تغصب وبين قولنا صل ولا تكن في مواضع التهمة وطابق بين قولنا لا تصل في الحمام ولا تصل
في الدار المغصوبة فان كنت [illegible] تقول ان المرجوحية في الصلاة في مواضع التهمة اضافية بالنسبة الى غيرها الصلوة في
في المثال الاول فنعني ايضا بان نقول مرجوحية الصلاة في الدار الغصبية اضافية بالنسبة الى الصلاة في غيرها الى المثال
الثاني والنقض الاول الذي اوردناه في الادلة لا انما هو بالصورة الفقرة الاولى [illegible] والمثال الثاني في الفقرة الاولى
من المثال الاول والمعارضة التي ذكرنا في دفع جوابك انما هو بالفقرة الثانية من المثال الثاني بالنسبة الى ما ذكرته
في الفقرة الاولى منه وما دفعت به المعارضة ليس [illegible] اوردنا بالمعارضة [illegible] بالفقرة الاولى من المثال الاول
بالنسبة الى الفقرة الاولى من المثال الثاني قوله وكما انه يجتمع [illegible] فيه انه رجوع عن [illegible] ولا كلام في ان المرجوحية بالنسبة
الى الغير غير المرجوحية للغير وكذلك الوجوب والاستحباب قد اختلط في هذا المقام ويشهد به التشبيه بالغسل
والتسمية بالالتزام مع ان الكلام في الواجب النفسي والغيري الفضل هو الكلام فيما نحن فيه وهو انهم من المواضع التي
اثرناه ورد في الشرع [illegible] اعتبار [illegible] ولا يتم ذلك الا بيده ملاحظة مع ان الاستحباب النفسي مع القول

بالوجوب لغيره انما هو اذا لم يدخل وقت المشروط بالطهارة وبعد دخوله يجب للغير فيختلف الزمان واما على القول الاول فمعنى الاستحباب الغيري معناه انه يستحب ان يكون هذا الفعل في ضمن كون المكلف متطهرا لانه يستحب الفعل الا ان يتم استحبابه الغيري في المحل لا يتم الا بالفعل وما لا يتم المستحب الا به فهو مستحب فيستحب الفعل بالمعنى هو اعتبار تعدد الجهة والا فلا يصح التكليف الا المكلف به عند المجيب هو الفرد وهو شيء واحد شخصي لا تعدد فيه اصلا ومن المواضع التي ذكرنا هو الصلاة في المسجد فان المستحب والواجب ايضا متحدان وكذلك افضل افراد الواجب التخييري فانه واجب من حيث كونه فردا من الكلي ومستحب من حيث التشخص وما ادري ما يقول المجيب هنا فيما لم يذكره في الفرد المرجوح اللهم الا ان يقول الفرد الافضل راجح بالنسبة الى الفرد الاخر وان كان فاقدا لذلك الرجحان والمزية الموجودة في الافضل بالنظر الى انه احد فردي المخير لا بالنسبة الى ذاته فمخرج عن المقابلة وما ورد في الاخبار الكثيرة وافتى به الفقهاء من تداخل الامتثال الواجبة والمستحبة وكذلك الوضوءات ونحو ذلك واضطراب كلام الاصحاب في توجيه هذا المقام وذهب كل منهم الى مذهب والكل بعيد عن الصواب واما ما اخترناه فلا اشكال ولا قدح فيه وذلك في كتاب الاحكام ان السيد اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان فانا نقطع انه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون واجيب عنه بان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلاة سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع به ذلك في حيز المنع حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفقت وفيه ان هذا الكلام بظاهره يناقض مطلب المجيب من تعلق الحكم بخصوصية الفرد فان ارادة الخياطة باي وجه اتفق هو بعينه كون المطلوب هو الطبيعة وايضا فالكلام في جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد عقلا وعدمه والظهور في اللفظ لا يوجب جوازه اذا كان مستحيلا عقلا اللهم الا ان يقول مراد المجيب انه وجوب الخياطة في ضمن الاعم فراجعناه مع الحرام وهذا معنى قوله باي وجه اتفق وفيه ايضا ان ما ورد في مذهب المجيب في صورة الاجتماع توصليا كان الواجب او غيره هو ان الحرام مسقط عن الواجب لا ان الواحد بعينه واجبا وحراما وليس مناط الاستدلال على الصحة بان ينكر في جواز الاجتماع حتى يجاب بالانفكاك في التوصلي ويقال بانه صحيح من اجل اسقاط الحرام ذلك المجاز الاجتماع فلا يدل طلق الصحة على جواز الاجتماع مطلقا بل مناطه ان الا يتشتت العرف للامر بنفسه شاهد على جواز الاجتماع وكلام المستدل في قوله مطيع من جهة الامر والنهي صريح في ان حصول الاطاعة من جهة موافقة الامر لا ان الحرام مسقط عن الواجب فلا فائدة في هذا الجواب وبالجملة فالقول

بإجماع الواجب التوصلي مع الحرام على مذهب المجيب انما يصح اذا اراد به سقوط الواجب عنه بفعل الحرام واما على المذهب المنصور فيصح بارادة ذلك وارادة حصول الاطاعة من جهة كونه من افراد المأمور به في بعض الاحيان ايضا هذا الكلام مع ما ذكرنا ان وجوب الفرد من باب المقدمة فيكون هو ايضا توصليا سيما ومحل البحث الذي هو الكون الذي هو جزء الصلاة وجوبه انما نشأ من الصلاة توصليا كما ذكرنا في مقدمة الواجب نعم قد يحصل للجزء وجوب غيري ايضا كما اشرنا في ذلك المبحث ولكنه لا يختلف الحكم قوله فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة فيه انه لا ريب في كون تحريك الاصبع وادخال الابرة في الثوب واخراجه منه جزء الخياطة والفرق بينه وبين حركات القيام والركوع والسجود مكابرة ولعله حمل الكون في كلام المستدل على خصوص الكون الذي هو من لوازم الجسم فانه هو الذي يمكن منع ذلك في الصلاة ايضا ولا ريب ان مراد المستدل اعم من جميع موارد الكون في هذا المكان او ما يشتمل ما يشتمل عليه الخياطة لينطبق على مدعاه قوله حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيف ما اتفقت فيه ان اهل العرف قاطعون بانه ممتثل ولو عاقبه المولى على عدم الامتثال من جهة الخياطة لذمه العقلاء وان استحق الذم ولكن لو عاقبه على الجلوس في المكان لم يتوجه عليه ذم نعم لو علم ان غرضه الخياطة في غير هذا المكان وان الخياطة في هذا المكان ليس مطلوبة فلعل ما ذكره وجه واما مجرد عدم العلم بارادة الخياطة كيف ما اتفقت فيمنع الامتثال بعد ملاحظة فهم العرف مكابرة ومع ذلك كله فذلك مناقشة في المثال فليمثل بما ذكره بعض المدققين بامر المولى عبده بخياطة خطوة في كل يوم ونهاه عن الدخول في الحرم فاذا اشتغل العبد بالمذكور سائرا داخل الحرم يكون عاصيا مطيعا من الجهتين احتجوا بان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما ينشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين هذا مأمور به وذاك منهي عنه ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك والكون الذي هو جزء الصلاة في الدار المغصوبة شيء واحد ويمتنع ان يكون مأمورا به ومنهيا عنه فيتعين بطلانها وايضا كيف يجوز عاقل ان يقول الحكيم اذا اراد الصلاة في الدار المغصوبة لا تركع فان ركعت لعاقبتك ويقول ايضا اركع هذا الركوع والا لعاقبتك اقول الظاهر الجواب عن ذلك بالتأمل فيما مر ونقول هنا ايضا قوله فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع ان اراد ان الامر بالصلاة من حيث انه هو هذا الفرد الذي بعينه هو منهي عنه من حيث الغصب الذي بعينه هو الكون الذي هو جزء الصلاة ممتنع الاجتماع فهو كما ذكره ولكن الامر والنهي لم يردا على مطلقين في الحال ان متعلق الامر والنهي هنا نفسه بنا

لا تعليليتان كما اشار اليه بعض المحققين وما ذكره من عدم اجداء تعدد الجهة ممنوع قوله لجنب بعد في الواقع امر
لا آخر وان اراد بذلك لزوم تعدد جهتها في محض منع ظاهر وان اراد مطلق التعدد فلا ريب في تعددها ولم
ينفع اتحاد الحقيقتين في الخارج بسبب اتحاد الوجود ثم تغيير لشيء فان فيهما متغايرتان في الحقيقة متحدتان
في الخارج وذلك كالكافة في اختلاف الموارد وعرفت ورودها في الشرع في غاية الكثرة فان الجنب الذي
يغتسل يوم الجمعة غسلا واحدا عن الجنابة والجمعة يجوز ترك هذا الغسل له من حيث انه للجمعة ولا يجوز تركه من حيث
انه جنابة ولا اتحاد في المفهوم ولا التعدد في الخارج في نظر الحس مطلق وكذا الكلام في المكروهات وغيرها مما مر قوله والنهي
كيف يجوزه قد عرفت ان الشارع لا يقول له لا تركع ولا اركع هذا او غيره بل يقول لا تغصب ويقول
اركع ولا يقول اركع هذا الركوع لما مر ان التخيير اللازم باعتبار وجوب المقدمة انما هو بالنسبة الى الافراد
المباحة نعم ذلك يسقط عن المباح كما اشرنا والتكليف المبادة من الفعل مع تسليم تعلقه على الفعل انما
هو باتمام مطلق المكلف به لا مع اعتبار الخصوصية ولشرطها فلا يرد انه يستلزم مطلوبية الفرد المحرم
فان قلت ان الحكيم العالم بعواقب الامور المحيط بجميع افراد المامور به كيف يخفى عليه هذا الفرد فاذا كان
عالما فمقتضى الحكمة انه لا يريده فلا يكون من افراد المامور به فيكون باطلا قلت لعل هذا البحث
انسب بالكلام على ما ذكرنا من كون دلالة الواجب على مقدماته من باب الاشارة وان ...
ان الشارع في طي محاورات العرف والمعتبر في الدلالة هو المقصودة من اللفظ فهو مستند الى حكم لكنا نجيب
عنه بان المامور به ايجاد الطبيعة لا الفرد ولا نقول نحن ان هذا الفرد مما امر به الشارع واي الطبيعة
لا يستلزم خصوصية هذا الفرد فان قلت نعم لكن لما رخص الشارع في ايجاد الطبيعة مطلق وامر بالايجاد
في ضمن الافراد من باب المقدمة فلا بد ان يكون الايجاد في ضمن هذا الفرد مستثنى من الايجاد قلت
كاشتغال المحاب عن ذوجه المطرد ورافعا للعقاب عن الشرط المجوب انه لا دليل فيه ان يقول الحكيم هذه
الطبيعة مطلوبة ولا ارضى بايجادها في ضمن هذا الفرد ولكن لو عصيت واوجدت تماما فيه اعاقبك لما
خالفت في كيفية الايجاد لا لانك لم توجد مطلوبي لان ذلك الامر المنهي عنه شيء خارج عن العبادة
فهذا اهون مطلوبية الطبيعة لحصولها في ضمن هذا الفرد لا انها مطلوبة من كونها في ضمن الفرد فقد اسفر
الصبح وارتفع الظلام فاحكم فقلت وقلت ومن ذلك يظهر الجواب عن الاستدلال الثاني بالتقرب

لان قصد

لان قصد التقرب انما هو في الاتيان بالطبيعة لا بشرط الى مطلقه في ضمن الفرد لا باتيانه في ضمن هذا فافهم
ثم ان ههنا تنبيهين الاول ان مقتضى عدم جواز اجتماع الامر والنهي في شيء واحد عدم امكان كون الشيء الواحد مطلوبا
ومبغوضا واما مقتضاه فذلك تخصيص الامر بالنهي والحكم بالبطلان دون العكس فكلا فان قول الشارع صل مطلق ومع
يقتضي الاجزاء في ضمن كل ما صدق عليه المامور به كما مر وقوله لا تغصب ايضا مطلق يقتضي حرمة كل ما يصدق
عليه انه غصب والقاعدة المبحوث عنها بعد استقرارها على عدم الجواز لا يقتضي الا لزوم ارجاع احدهما الى
الآخر فما وجه تخصيص الامر والقول بالبطلان كما اختاروه وهل يمكن ان نقول الغصب حرام الا اذا كان
كونا من اكوان الصلوة كما نقول الصلوة واجبة الا اذا كانت محققة للغصب ولذلك ذهب بعض
الى الصحة مع القول بعدم جواز الاجتماع في اصل المسئلة ويؤيده بعض الاخبار الدالة على ان لله كما
من الارض حصة في الصلوة فلا بد من الرجوع الى المرجحات الخارجية وقد ذكروا في وجه ترجيح النهي وجوها
منها ان دفع المفسدة اهم من جلب المنفعة وهو مطلقا ممنوع اذ في ترك الواجب ايضا مفسدة اذا عين
ومنها ان النهي اقوى دلالة لاستلزامه انتفاء جميع الافراد بخلاف الامر وقد مر ما يضعفه في مبحث
تكرار النهي ومنها ما يقال ان الاستقراء يقتضي ترجيح الحرمة على محتمل الوجوب كحرمة العبادة في ايام ترجيح
الاستظهار والتجنب عن الانائين المشتبهين ونحو ذلك وفيه انه لم يظهر ان هذا الحكم في امثال
ذلك لاجل ترجيح الحرمة على الوجوب بل لعله كان لدليل آخر مع ان الحرمة في الانائين مقطوع
بها بخلاف ههنا بل يمكن العكس بان الاجتناب عن النجاسة واجب وترك الوضوء حرام مع ان
ذلك الاستقراء على فرض ثبوته لم يثبت حجيته مع معارضته باصل البراءة وكذلك ما دل من الاخبار
على تغليب الحرام على الحلال معارض بما دل على اصل الاباحة فيما تعارض فيه النصان وبالجملة
فلا بد من مرجح يظهر الى النفس ثم الحكم على مقتضاه بالصحة او البطلان

الثاني

ان ما عنونوا به القانون هو الكلام في شيء ذي جهتين يمكن انفكاك كل منهما عن الاخرى واما ما لا يمكن
الانفكاك عن احدهما من الاخر كقوله صل ولا تصل في الدار المغصوبة فقد مر الاشارة الى
جواز الاجتماع عقلا ولغة ولكن فهم العرف خلافه ويجيء الكلام فيه واما ما لا يمكن الانفكاك
عن احد جانبي الطرفين مثل من دخل دار غيره غصبا ففيه اقوال الاول انه مامور بالخروج

وليس منهيا عنه ولا معصية في الخروج والثاني انه عاص لكن لم يتعلق به النهي عن الخروج والثالث انه مأمور به
ومنهي عنه ايضا ويحصل العصيان بالفعل والترك كليهما وهو مذهب ابي هاشم واكثر افاضل متأخرينا
بل هو ظاهر الفقهاء وهو اقرب فانهما دليلان يجب اعمالهما ولا موجب للجمع والتقييد اذ الموجب
اما فهم العرف كما في العام والخاص المطلقين على ما اشرنا اليه وسنبينه او العقل كما لو دخل في
دار الغير سهوا فان الامر بالخروج والنهي عنه موجب لتكليف ما لا يطاق فهو مأمور بالخروج لا غير
واما فيما نحن فيه فانه وان كان يلزم تكليف ما لا يطاق ايضا ولكن لا دليل على استحالته اذ كان
الموجب هو سوء اختيار المكلف كما يظهر من الفقهاء في كون المستطيع مكلفا بالحج اذا اخره
اختيارا وان فات استطاعته لا يقال ان الخروج اعم من الغصب مطلقا وفهم العرف يقتضي الجمع بين
العام والخاص اذا كانا مطلقين لانا نقول ان الخروج ليس مأمورا به من حيث هو خروج بل لانه
تخلص عن الغصب كما ان الكون في الدار ليس حراما الا من جهة انه غصب والنسبة بين الغصب والتخلص
عموم من وجه والظاهر ان ذلك الامر انما استفيد من جهة كونه من مقدمات ترك الغصب الواجب
ومقدمة الترك اعم من الخروج وان انحصر افراده في الخروج بحسب العادة فان الظاهر ان العام الذي
افراده الموجودة في الخارج منحصرة في الفرد بحسب العادة بل في نفس الامر ايضا لا يخرج عن كونه عاما وكان
التعارض فلو فرض ورود امر بالخروج ايضا بالخصوص فالظاهر انه من جهة انه الفرد الغالب الوجود لا
التخلص بوجه آخر اما بان يحمله غيره على ظهره ويخرجه من دون اختيار او غير ذلك فلينضبط ذلك فانه
فائدة جليلة لم اقف على تصريح بها في كلامهم واما القول الاول فاختاره ابن الحاجب وموافقوه
مستدلين بانه اذا تعين الخروج للامر دون النهي بدليل يدل عليه فالقطع بنفي المعصية عنه اذا
خرج بما هو شرطه من السرعة وسلوك اقرب الطرق واقلها ضررا اذ لا معصية بايقاع المأمور به لانه
لا نهي عنه وفيه ما عرفت انه لا وجه لتخصيص النهي بذلك الامر فالنهي باق بحاله ويلزم حصول المعصية ايضا
واما القول الثاني فاختاره فخر الدين الرازي وقال ان حكم المعصية عليه الا في ترك المأمور به او فعل منهي عنه
فاذ لا نهي فلا معصية مع ان النهي ايضا مستصحب ولا وجه لتخصيصه كما مر ثم يمكن ان يقال على اصوله
ان النزاع بين هذا القول وبين ما اخترناه لفظي اذ مبنى ما اخترناه في اجتماع الامر والنهي جهة التكليف

من قبيل

من قبيل التكليف الابتلائي والتنبيه على تحقق العقاب لا طلب للترك في نفس الامر مع علم الامر بانه لا يمكن
حصوله مع امتثال الامر ومراد المنكر هو طلب حصول الترك في الخارج وقد يوجه كلامه بوجه آخر نعيبه

قانون

اختلف الاصوليون في دلالة النهي على الفساد في العبادات والمعاملات على اقوال ولتحقيق المقام لنبينه على رسم مقدمات

الاولى المراد بالعبادات هنا ما احتاج صحتها الى النية وبعبارة اخرى ما لم يعلم انحصار المصلحة
فيها في شيء سواء لم يعلم المصلحة فيها اصلا او علمت في الجملة واحتيج فيها الى النية وهي قصد الامتثال والتقرب من جهة
ذلك فان امتثال الامر لا يحصل الا بقصد الطاعة في العرف والعادة والموافقة الاتفاقية لا يكفي نعم لو علم انحصار
المصلحة في شيء خاص فبعد حصوله لا يبقى وجوب الامتثال لكونه لغوا فيسقط بالموافقة الاتفاقية الاتيان بالفعل
ثانيا لان ذلك هو نفس الامتثال والمراد بالمعاملات هنا ما قابل ذلك اي ما لا يحتاج صحتها الى النية سواء كان
من الواجبات كغسل الثياب والاواني او من العقود او الايقاعات فان المصالح فيها واضحة لا يتوقف حصولها على
قصد الامتثال وان لم يحصل الثواب في الواجبات وحصل العقاب في اتيانها واتيان المعاملات على الطرق المحرمة
ولذلك لا يكلف من غسل ثوبه بالماء المغصوب او باجبار غيره عليه او بحصوله من مسلم من دون اطلاعه باعادة الغسل
وكذلك ترتب الآثار على الافعال المحرمة في المعاملات كترتب المهر والارث والولد على دخوله في زوجته في حال الحيض
وغير ذلك **الثانية** الاصل في العبادات والمعاملات هو الفساد لان الاحكام الشرعية كلها
توقيفية ومنها الصحة والاصل عدمها وعدمها يكفي في ثبوت الفساد وان كان هو ايضا من الاحكام الشرعية
لان عدم الدليل دليل العدم واما استدلال بعض الفقهاء باصالة الصحة واصالة الجواز في المعاملة
فالظاهر ان مراده من الاصل العموم او مطلق القاعدة وان كان مراده غير ذلك فهو سهو الا ان يريد به
اصالة جواز اعطاء ماله لغيره واخذه لغيره مثلا لان الناس مسلطون على اموالهم ولكن ذلك لا يفيد
الصحة الشرعية بمعنى اللزوم وترتب الآثار وما يقال ان الاصل في معاملات المسلمين الصحة فهو معنى
آخر ومراده ان ما تحقق صحته عن فاعله وما نقل الامر ولم يعلم ان ما حصل في الخارج هل هو من الصحيح
او الفاسد فيحمل على الصحيح اذا صدر عن مسلم لا بمعنى ان صحة اصل المعاملة يثبت بمجرد فعل المسلم فالمحتمل
المحتمل كونه على الوجه المحرم والمحلل يحمل على المحلل اذا صدر عن مسلم لا ان الاصل في الذبح ان يكون صحيحا بل
الاصل عدم التذكية والحرمة حتى يثبت التذكية بالادلة الشرعية الصحيحة وصدوره عن المسلم قائم

مقام ثبوت التذكية الصحيحة في نفس الامر وهذا الاصل اجماعي مدلول عليه بالادلة المبتنية القوية مصرح به في
الاخبار الكثيرة اذا ثبت لنا محل النزاع في هذا الاصل ما تعلق النهي به بعد ما ورد عن الشارع له جهة صحة ثم
ورد النهي عن بعض افراده او خوطب عامة المكلفين ثم استثنى بعضهم عنه فمثل الامساك ثلثة ايام والفقراء ونحو
ذلك ليس من محل النزاع في شيء اذ الكلام والنزاع في دلالة النهي على الفساد وعدمه وما ذكر فاسد بالاصل
لان الاصل عدم الصحة واما الفساد فيدل عليه عدم الدليل ومما ذكر يظهر ان ما تقدم من اجتماع الامر والنهي
فيما كان بين المأمور به والمنهي عنه عموم من وجه سواء اتحدا في الوجود او لا ايضا خارج عن هذا الاصل ولذا افرده
القوم وافردناه بالذكر والجملة النزاع في هذا الاصل فيما كان بين المأمور به والمنهي عنه او المأمور والمنهي
عموم وخصوص مطلق ثم اعلم ان النهي المتعلق بكل واحد من العبادات او المعاملات اما ان يتعلق بنفسه
او لجزئه او لشرطه او لوصفه الداخل او لوصفه الخارج او لشيء مفارق له متحد معه في الوجود او لشيء مفارق
غير متحد معه في الوجود والمراد بالمتعلق بنفسه ان يكون المنهي عنه طبيعة تلك العبادة او المعاملة
مع قطع النظر عن الافراد والعوارض والاوصاف كالزمان والمكان وغير ذلك مثاله النهي عن
صلوة الحائض في مرحها ونحو ذلك لا يقال ان النهي هنا تعلق بالصلوة باعتبار وقوعها حال الحيض
فالمنهي عنه هو الصلوة الكائنة في حال الحيض فالنهي انما تعلق بها لوصفها وتقييدها فانه قيل ان
مفهوم الصيغة انما يرد على المادة بعد اعتبار قيودها وحيثياتها فقولنا زيد اعلم من عمرو في
الهيئة اكثر من عمرو في الهيئة وعمرو اعلم من زيد في الطب معناه ان علم الهيئة في زيد اكثر من عمرو وعلم
الطب في عمرو اكثر من زيد وبه ايضا يندفع ما اورد على قولهم ان صيغة التفضيل يقتضي الزيادة
في اصل الفعل مع قطع النظر عن الافراد من انه يلزم ان يرجع الفعل عما فهم اولا في مثل ذلك
فيكون معنى قولنا لا تصل ايام حيضك ان الصلوة الحاصلة في حال الحيض منهي عنها فيكون
المنهي عنه نفسه فيخصص في مثل المثال المتقدم لانا نقول ان الحيض من مشخصات الموضوع
لا المحمول وما ذكر في المثال انما يجعل القيود من متعلقات المادة ممنوع سلمنا عدم كونه قيد الموضوع
لم لا يكون من قيود الحكم والنسبة الحكمية فان سلمنا كون القضية عرفية عامة بان يكون المراد ان الحيض
منهية عن الصلوة ما دام حائضا فليس معناها انها منهية عن الصلوة الكائنة في حال الحيض

بل الكبر [illegible]

بر ... او انها منهية في حال الحيض عن الصلوة وللحاصل ان المنهي عنه نفسه انما هو بعد ملاحظة حال المكلف لا مطلق
في النظر الى تكليف المكلف بالصلوة والحائض منهية عنها واما ما وقع النهي عنه مع قطع النظر عن ملاحظة حال المكلف ايضا كالا
ثلثة ايام فيما هو في صورة العبادة والزنا والقمار فيما هو في صورة المعاملة فهو خارج عن محل النزاع كما ذكرنا واما
المعاملة المنهي عنها لنفسها فمثل نكاح المحارم لمن عنده اربع وبيع العبد والسفيه ونحو ذلك ويظهر وجهه
مما تقدم في صلوة الحائض واما المنهي عنه لجزئه وشرطه الا في المعاملات ويظهر حكمها بملاحظة ما تقدم وكالنهي عن
قراءة العزائم في الصلوة وكبيع الملاقيح مع جعل الشرع على القول بان البيع هو نفس الايجاب والقبول الناقلين
للملك واما على القول الاخر فالامثلة كثيرة واضحة والنهي عن الجزء ايضا يحتمل ان يكون لنفسه ولجزئه ولشرطه لا اخر
الاحتمالات ويظهر حكمها بملاحظة احكام امثال الاقسام وكذلك الشرط واما المنهي عنه لشرطه فاما ان يكون لفقدان
الشرط كالصلوة بلا طهارة وبيع الملاقيح فان القدرة على التسليم حين البيع شرط وهو مفقود فيه او لكون
الشرط منهيا عنه لوصفه اللازم او المفارق او غيره من الاحتمالات مثل كون الساتر غصبا في الصلوة والوضوء
بالماء المتغير للصلوة وكالنهي عن الذبح بغير الحديد فيما غير القدرة ولما المنهي عنه لوصفه اللازم وثق به الوصف
اللازم كالجهر والاخفات للقراءة فانهما لا ينفك عن احدهما فالنهي عن كل منهما نهي عن الوصف اللازم والنهي عن صوم
يوم النحر لكون الصوم في يوم النحر من اوصافه اللازمة وكبيع الحصاة وهو ان تقول العبث بأي هذه
الاثواب والبيع ما وقع عليه هذه الحصاة اذا رميت فان النهي عن ذلك البيع لوصفه الذي هو كون تعيين
المبيع فيه بهذا النهج وكالنهي عن ذبح الذمي وعن البيع المشتمل على الربوا واما المنهي عنه لوصف خارج فهو مثل قوله
لا تصل في الدار المغصوبة فان كون الصلوة في الدار المغصوبة وصف خارج عن حقيقة الصلوة وليس متقوما بها
ويميزا بها لان كونها في هذه الدار واحد متقوما بها كالدار الاخرى ومكان الاخرى لكن اعتبار وصف كونها دار
الغير وكونها غصبا لا مدخلية له في ذلك وانظر ان قوله لا تصل متكيفا ايضا مثل ذلك اذ لم يعلم قبل
الذي اعتبار هذا النوع من الوصف في الصلوة من ان له وجودا ولا عدما فهو نهي عن وصف خارج ايضا وكا
النهي عن ذبح مال الغير وبيع العنب ليعمل خمرا وبيع تلقي الركبان واما المنهي عنه لشيء مفارق اتحد معه في الوجود
فكقول الشارع صل ولا تغصب والنهي عن [illegible] كالتكلم مع الاجنبية واجراء صيغة البيع معها على القول بكون
المعاطاة بيعا وكالبيع وقت النداء ان قلنا بان النهي انما هو عن تفويت الجمعة الا فهو من القسم الاول اما

صح
بجهالت الزمان
و [illegible]

المنهي عنه لشي مفارق غير متحد معه في الوجود كالنهي عن النظر الى الاجنبية حال الصلوة او البيع وهذان القسمان خارجان
عن محل النزاع في هذه المسئلة وذكرناهما تطفلا وقد تقدم الكلام فيه الاول منهما مستقصى وكلام القوم في تفصيل الاقسام
والامثلة مغشوشة مختلطة اعرضنا عن ذكره والكلام فيه وانما استوفينا ما لذلك والا فلا يتفاوت بما بين تلك
الاقسام في اكثر الاقوال الاتية الرابعة اختلف الفقهاء والمتكلمون في معنى الصحة والفساد في العبادات فعند المتكلمين هو
موافقة الامتثال للشريعة وعند الفقهاء اسقاط القضاء وذكروا في ثمرة النزاع ما لو نذر ان يعطي من صلى صلوة صحيحة
درهما فهل يبر ان اعطى من صلى بظن الطهارة اذا ظهر له كونه فاقدا لها في نفس الامر فعلى الاول نعم لانه موافق
للشريعة ومطابق للامتثال بامر به الشارع في هذه الحال وعلى الثاني لا لانه غير مسقط للقضاء فلو علم بعد الصلوة
يجب عليه القضاء وما يقال انه مسقط للقضاء بالنسبة لا بهذا الامر اعني الامر بالصلوة المظنون الطهارة وهي
وان الذي لا يسقط قضاؤه هو الصلوة مع يقين الطهارة فيمكن دفعه بان المراد اسقاط القضاء بالنسبة
الى كل التكليف المحتمل وقوعه على وجوه متعددة بعضها مقدم على بعض بحسب التمكن والعجز وظن الطهارة ويقينها
لا يؤثران في وحدة صلوة الظهر بحسب النوع وقد يجاب بان ذلك الاعتراض مبني على كون القضاء تابعا للاداء او
باطل وفيه ما لا يخفى اذ لا يمكن ثبوت القضاء لهذه الصلوة الواقعة بظن الطهارة بالفرض الجديد ايضا على المذهب
المصطلح للامر فوت هذه الصلوة ايضا فهي مسقطة للقضاء على القولين والظاهر ان مراد الفقهاء اسقاط القضاء
يقينا في نفس الامر والا فالصلوة بظن الطهارة ايضا مسقطة للقضاء ظنا فلا بد على مذهبهم اما القول
بوصف الفعل بالصحة والفساد باعتبار زمان ظهور الخلاف وعدمه فيصح في آن دون آن او يجعله فلا يوصف مرعيا
بالصحة فيما لو ظن الطهارة الا اذا حصل اليقين او بكونه صحيحا ويحكم عليه بالصحة الا ان ينكشف الفساد فيحكم بالفساد
من اول الامر وكلامهم في ذلك غير محرر ولعل مرادهم هو الاحتمال الاخير ومراد المتكلمين من موافقة الشريعة هو موافقة
دون ظنا ولا ان التكليف في نفس الامر انما هو بالصلوة مع الوضوء الثابت في نفس الامر وانما قام الظن يكون هذه
الصلوة هي الصلوة مع الطهارة مع الطهارة الثابتة في نفس الامر مقام اليقين بتجويز الشارع فلا منافاة
بين موافقة الشريعة وثبوت القضاء مع كون القضاء انما يتحقق بفوت الاداء لان المكلف بجوز له التعبد
بالظن ما دام غير متمكن عن اليقين وعلى هذا فلا بد ان يكون مراد الفقهاء في القضاء هو الاعم من الاعادة فان
الاعادة واجبة على من حصل له العلم بعدم الوضوء بعد الصلوة في الوقت ايضا بطريق اولى فالمغالطة في توهم

هنا خلاف

القضا

بكفاية

كناية عن عدم اختلال المامور به بحيث يوجب فعله ثانيا او ثبت في الشريعة وجوب فعله ثانيا اما من جهة عدم
حصول الامتثال فيجب اعادته مطلقا ان قلنا بكون القضاء تابعا للاداء او ثبت امر جديد بالفعل خارج الوقت
ايضا وفي الوقت فقط ان لم يكن كذلك وهو ما اسقط القضاء واما من جهة امر جديد وان حصل الامتثال مرا
والمراد من قولهم ما اسقط القضاء هو ما اسقط القضاء ان فرض له قضاء فلا يرد النقض في عكس التعريف
بصلوة العيد الصحيحة ان اريد مما اسقط القضاء في الحد هو ما ثبت له قضاء في الشريعة ولا في طرده بصلاة
ان اريد مما اسقط القضاء ما سقط في العقود والايقاعات فهي عبارة عن ترتب الاثر الشرعي عليها
كتملك العين في البيع وجواز التزوج بالاخرى في الطلاق ونحو ذلك وقد يوصف مطلق الصحة بذلك ولا
باس به وح فلا بد من بيان المراد من الاثر في العبادات عند الفقهاء وعند المتكلمين بانه حصول الامتثال
او سقوط القضاء واما البطلان فهو مقابل الصحة ويعلم تعريفه بالمقابلة وهو مرادف للفساد خلافا
للحنفية حيث يجعلون الفساد عبارة عما كان مشروعا باصله دون وصفه كالبيع الربوي فيجعلونه نوعا
من اسقاط الزيادة والبطلان عبارة عما لم يكن مشروعا باصله ووصفه كبيع الملاقيح ومثلوا للباطل في
العبادات بالصلوة في الدار المغصوبة وللفساد بصوم العيد ووجهه غير معلوم الا انه لا مشاحة في الاصطلاح
ان كان بناؤهم على تغيير الاصطلاح اذا تمهد ذلك فنقول الاقوال في المسئلة خمسة الاول الدلالة على
الفساد مطلقا والثاني عدمها مطلقا نقله فخر الدين عن اكثر اصحابه والاول عن بعضهم وهو مذهب
جمهور اصحاب الحنفية والحنابلة والثالث الدلالة في العبادات لا في المعاملات مطلقا وهو مذهب اكثر
اصحابنا وبعض العامة الرابع الدلالة فيهما شرعا لا لغة وهو مذهب السيد وابن الحاجب والخامس
الدلالة في العبادات شرعا لا لغة وقد نسبه بعض الاصحاب الى اكثرهم والاقرب القول الثالث لنا
على دلالته على الفساد في العبادات ان المنهي عنه ليس بمامور به فيكون فاسدا اذ الصحة في العبادات هي
موافقة الامر ولا يمكن ذلك الا مع الامتثال ولا امر فلا امتثال فان قلت ان هذا انما يتم لو لم
يكن امر اصلا ولكن الامر موجود وهو الامر بالعام فيكفي موافقة العمومات فالصلوة في الدار
المغصوبة وان لم يكن مامورا بها بالخصوص لكنها مامور بها بالعموم فثبت الصحة وهو موافقة
الامر بل اسقاط القضاء ايضا لان القضاء المصطلح لا يتحقق الا مع فوات المامور به كما مر

مع القضا وان كان من جهة عدم شرعية
القضا دائما

الاشارة في بحث دلالة الامر على الاجزاء فلا مانع من كونها مامورا بها ومنهيا عنها من جهتين كما اشرنا
في مسئلة اجتماع الامر والنهي نعم لا يستحيل العقل ذلك ولا مانع ان يقول الشارع صل ولا تصل في
في دار المغصوبة ولكن لو صليتها فيها لعاقبتك على ايقاعها فيها ولكنك اتيت بمطلوبي ولا يدل اللغة
ايضا على خلافه ولم يثبت اصطلاح من الشارع فيه ايضا لكن المتبادر في العرف من مثل ذلك التخصيص
بمعنى ان هذا الفرد من العام خارج عن المطلوب والعرف انما هو المحكم لا ان المنهي عنه هو الصفة دون
الموصوف كما يقوله الحنفية هذا في غير المنهي عنه لنفسه واما هو فالتخصيص فيه اظهر واوضح مع ان التخصيص
فيها بالنسبة الى المكلفين لا التكليف كما اشرنا واما النقض في المعاملات بان التجارة ايضا قد يكون
واجبا وقد يكون مستحبا ولا اقل من الاباحة ولا ريب في تضاد الاحكام فلا بد فيه من التخصيص ايضا ففيه
ان منافاة الوجوب والاستحباب للتحريم لا ينافي صحة المعاملة بمعنى ترتب الاثر فالتجارة بالنسبة
الى الوجوب والاستحباب من العبادات وبطلانها من هذه الحيثية بمعنى عدم الثواب او حصول العقاب
لا ينافي من جهة ترتب الاثر عليها وكذلك الكلام في الاباحة فان منافاة التحريم معها لا ينافي ترتب
الاثر عليها ويجيء تمام الكلام واما عدم الدلالة على الفساد في المعاملات فلان مدلول النهي انما هو التحريم وهو
لا ينافي الصحة بمعنى ترتب الاثر كما لا يخفى فيصح ان يقال لا تبع بيع الملامسة ولا بيع الملاقيح ونحو ذلك ولكنك
لو بعت لعصيت ولكن يصير الثمن ملكا لك والمثمن ملكا للمشتري وتحقيق ان التصريح بذلك قرينة للمجاز
وان الظاهر من النهي ليس بمراد ففيه ان القرينة دافعة للمعنى الظاهر من اللفظ ومناقضة لما في نفس
بالنسبة الى الاساس ولا مناقضة هنا ولا مدافعة كما لا يخفى فلم يدل على الفساد عقلا ولم يثبت دلالته
من جانب الشرع ايضا كما سيجيء واما اللغة والعرف فكذلك ايضا لعدم دلالته على الفساد بشيء من الدلالات
اما الاولان فظاهر واما الالتزام فلعدم اللزوم وقد يقال بان ما كان مقتضى الصحة فيه من المعاملات
منحصرا فيما ينافي التحريم فيدل على الفساد فيه دون غيره وتوضيحه ان المعاملات ما لم يخبر عنه الشارع
بل كانت ثابتة قبل الشرع فاجوزه الشارع وقرره وامضاه فيترتب عليه الاثار الشرعية سواء كان
ذلك الاثر ايضا ثابتا قبل الشرع او حراما او عقدا مخصوصا كذلك فلا يكون ذلك من جملة ما احله
الله ولا ما يجب الوفاء به لامتناع اجتماع الحرمة والحلية والحرمة والوجوب فيخصص عموم احل

وادعوا

وادعوا اشتمالها بذلك فيخرج عما ثبت له مقتضى الصحة فيصير فاسدا من جهة رجوعه الى الاصل وهو عدم
الدليل على الصحة وقد مر في المقدمات ان عدم الدليل على الصحة هو الدليل على الفساد وما كان من جهة او
لا ينافي التحريم فلا يدل على الفساد كقوله اذا التقى الختانان وجب المهر فلا ينافي وجوب المهر للحرمة في حال
الحيض ونحو ذلك في هذا انما يتم بناء على ما سلمناه وحققناه من التنافي عرفا وانفهام التخصيص والا
فلا منافاة ولا استحالة في اعتبار الجهتين في غيرها كان المنهي عنه نفس المعاملة بعين ما مر وتشكل
بان انحصار المقتضي في البيع ما مثل احل الله البيع ونحوه ممنوع لم لا يكون المقتضي فيه مثل قوله عليه السلام البيعان
بالخيار ما لم يفترقا وكذلك سائر العقود ولا يمكن التمسك بما له تاخر ذلك اذا الاصل في كل حادث
التاخر فان قلت لما كان الاصل في المعاملات الفساد وكان في المقدمات فهو يثبت كون المقتضي مما
يوجب الفساد ولان غاية الامر تعارض الاحتمالين وتساقطهما قلت لا تعارض بينهما ولا تنافي
حتى يوجب الترجيح والاصل اعمال الدليلين مع الامكان فيخصص النهي عموم احل الله البيع ويبقى مدلول قوله
البيعان بالخيار حاله مستلزما للزوم بعد الافتراق وان كان حراما وقلما كان عقد من العقود
يخلو عن مثل ذلك ثم ان ذلك المفصل جعل ذلك عذرا للفقهاء حيث يستدلون بالنهي على الفساد
في البيوع والانكحة ردا على من ادعى اجماع العلماء على دلالة النهي على الفساد حيث يستدلون به في جميع
الاعصار والامصار في النهي على الفساد وقال ان ذلك الاستدلال انما هو في الموضع المذكور لا في كل
موضع وانت خبير بان اكثر ذلك الاستدلال الاستدلال في البيع والنكاح ونحوهما وقد عرفت الحال
فالتحقيق ان النهي لا يدل على الفساد فيها مطلقا ويحتاج ثبوت الفساد الى دليل من خارج من
اجماع او نص او غير ذلك من القرائن الى رجحية حجة القول بالدلالة مطلقا في العبادات
والمعاملات ان العلماء كانوا يستدلون به على الفساد في جميع الاعصار من غير نكير وردها بانا
نرى العلماء يستدلون به على الفساد ونحققه في الجواب ان عمل العلماء ليس بحجة الا ان يكون اجماعا وهو غير معلوم وان
الامر يقتضي الصحة والاجزاء والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان فالنهي يقتضي
الفساد الذي هو نقيض الصحة وفيه منع عدم جريانه فيما ليس مقتضاهما الاول وتسليم التناقض او حمل
التناقض في الاستدلال على مطلق التقابل انما منع كون مقتضى المتناقضين متناقضين او

او متقابلين اذ قد يشترك النقيضان في لازم واحد سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة لا يقتضي الصحة لا انه
يقتضي عدم الصحة والذي يستلزم الفساد هو الثاني ويقتضي الاول بل هو الاول حجة القول بالدلالة مطلقا
شرعا فقط استدلال العلماء لما مر والاجماع باطل لان الحكمين ان كانا متماثلين وبينهما تعارض فقطعا
وكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى
بالامتناع لانه مفوت للزايد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب النهي
بحكم الفرض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل لفوات قدر الرجحان
من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة وجوابه ان كون مصلحة احد
النهي راجحة لا يقتضي مرجوحية ترتب الاثر بالنسبة الى عدمه فترك الفعل اولى راجح على فعله
اما لو فعل وعصى فترتب الاثر عليه راجح على عدمه ولا منافاة بينهما اصلا اذ رجحان النهي انما هو
على الفعل ورجحان الترتب انما هو على عدم الترتب وهاتان المصلحتان ثابتتان للنهي وترتب
الاثر بالذات لانه يعرض مصلحة الترتب بعد اختيار الفعل كما توهمه المحقق الشيرازي وقد
يستدل بما ورد في بعض الاخبار من صحة عقد المملوك اذا كان بغير اذن مولاه ثم رضي به معللا
بانه لم يعص الله بل عصى سيده فانه يدل على انه اذا كان فيه معصية بالنسبة اليه تعالى وكان منهيا عنه
فيكون فاسدا وفيه انه على خلاف المطلوب ادل فان المراد من المعصية في الرواية لا بد ان يكون
هو مجرد عدم الاذن والرخصة من الشارع والا فمخالفة السيد ايضا معصية له مع انه لما كان
في مثل هذا العقد اذن من الله تعالى من جهة العمومات وغيرها مما يدل على صحة الفضولي بعد الاجازة
فيصح وعدم اذن السيد غير مضر بالجملة المراد انه ليس العقد خاليا عن مقتضي الصحة وان كان
معلقا على اذن المولى ايضا واحتجوا على عدم الدلالة لغة بان فساد الشيء عبارة عن سلب
احكامه ولا دلالة للنهي على ذلك بوجه وهو مسلم في المعاملات على ما حققناه واما في
العبادات فقد بيناه ويشكل الجمع بين هذا الاحتجاج والاحتجاج السابق لان مقتضاه كون
الفساد من مقتضيات التحريم وهو مدلول للنهي اللغوي فكيف ينكر دلالته عليه لغة الا
ان يكون مراد المستدل نفي الدلالة اللفظية والذي اقتضاه التحريم انما هو من باب الاستلزام

العقع

العقع ؛ وانه مبني على القول بكون دلالة النهي على التحريم ايضا شرعيا فقط حجة القول بعدم الدلالة مطلقا هو
عدم استلزام النهي في التشريع بالصحة كما مر وبظهر الجواب مما مر واما القول الخامس فلم نقف له على حجة بعينه
بها ويمكن استنباط دليله والجواب عنه مما قدم تنبيهات الاول انهم اختلفوا في المنهي عنه لوصفه
فذهب ابو حنيفة الى انه يرجع الى الوصف لا الموصوف فصوم يوم النحر حسن لانه صوم وقبيح لانه في
يوم النحر ويلزمه القول بحلية البيع الربوي والمبيع به بعد اسقاط الزيادة والشافعي واكثر المحققين على
انه يرجع الى الموصوف ايضا وهو الحق بناء على ما حققناه من فهم العرف في التخصيص من ان كان العقل
لا يحكم به ونحو ارجاع الكراهة الى الوصف في المناهي التنزيهية دون التحريمية لعله هو ادعاء الاستقراء
وقد عرفت بطلانه الثاني ان المنهي عنه لشرطه ان كان من جهة فقدان الشرط فليس الفساد فيه من جهة
النهي بل انما هو لان فقدان الشرط يستلزم انتفاء المشروط وان كان باعتبار حرمة في الشرط
بان يكون منهيا عنه لوصفه او جزئه او نحو ذلك فلا يتم الحكم بالفساد ايضا مطلقا وان قلنا بامتناع
اجتماع الامر والنهي وبكون النهي دالا على الفساد في الجملة ايضا اذ قد يكون الشرط من قبيل المعاملات
ويكون وجوبه توصليا كغسل الثوب والبدن ونحو ذلك ولا يضره كونه منهيا عنه نعم انما يصح
فيما كان من قبيل العبادات كالوضوء وما ذكرنا في مسألة اجتماع الامر والنهي يظهر ان هذا
الاشكال يجري في المنهي عنه لجزئه ايضا في الجملة فراجع وتامل الثالث قال ابو حنيفة وصاحباه
نقلا بدلالة النهي على الصحة وهو في غاية الظهور من البطلان لان النهي حقيقة في التحريم وليس ذلك
عين الصحة ولا مستلزما لها بوجه من الوجوه والظاهر انهم ايضا لم يريدوا ان النهي يدل عليها
بل مرادهم ان النهي يستلزم اطلاق الاسم فقول الشارع لا تصم يوم النحر ولا تصل في الحيض لا انه
يستلزم اطلاق الصوم على ذلك الصوم وكذا الصلاة والاصل في الاطلاق الحقيقة وذلك
مبني على كون العبادات وما في معناها من المعاملات التي ثبت لها حدود وشرائط من الشارع
للصحيحة منها فلو لم يكن مورد النهي صحيحا فلم يصدق تعلق النهي على امر شرعي فيكون المنهي عنه مثل
الامساك والدعاء ونحو ذلك وهو باطل اذ نحن نجزم بان المنهي عنه امر شرعي وفيه اولا منع كونها اسامي
للصحيحة سلمنا لكن المنهي عنه ليس الصلاة الصحيحة بكونها صلاة الحائض مثلا بل المراد ان الحائض

منهية عن مطلق الصلوة لا الصحيحة فان قالوا ان الحائض اما ممكن من الصلوة الجامعة للشرائط اولا و
الثاني باطل لاستلزامه طلب غير المقدور لاستحالة تحصيل الحاصل واستمرار العدم مع عدم القدرة على الايجاد لا
تجدي في نفيه وريبها فتعين الاول والنهي لا ينافي الفساد فيبقى بالقيد على صحتها قلنا نختار الاول ونقول
انها متمكنة من الصلوة الصحيحة الشرعية في الجملة وان لم يكن صحيحة بالنسبة الى خصوص الحائض ولا ريب
ان الصلوة الجامعة للشرائط غير عدم كونها في ايام الحيض صحيحة بالنظر الى ساير المكلفين وبالنظر
اليها قبل تلك الايام وعدم تمكنها من الصلوة الصحيحة بالنسبة الى نفسها وامتناعها عنها
هو بهذا المنع والنهي وطلب ترك الممتنع بهذا المنع لا مانع منه مع ان قاعدتهم منقوضة بصلوة الحائض
ونكاح المحرم اتفاقا وتخصيص الدليل القطعي بما لا يجوز وحمل المناهي الواردة عن صلوة الحائض على المعنى
اللغوي غلط لاستحباب الدعاء لها بالاتفاق وكذلك حل النكاح على مجرد الدخول ارتكاب خلاف
ظاهر لا دليل عليه **الباب الثاني** في المحكم والمتشابه والمنطوق والمفهوم وفيه مقصدان
المقصد الاول في المحكم والمتشابه قال العلامة في التهذيب اللفظ المفيد ان لم يحتمل غير معناه فهو النص
وهو الراجح المانع عن النقيض وان احتمل وكان راجحا فهو الظاهر والمشترك بينهما هو مطلق الرجحان
المحكم وان تساويا فهو المجمل والمرجوح المؤول والمشترك بينه وبين الرجحان المتشابه وفسر
الشارح العميدي ره المفيد بالدال على المعنى بالوضع وزاد قيدا آخر وهو ان الاحتمال وعدم الاحتمال
انما هو بالنظر الى اللغة التي وقع بها التخاطب قال وانما قيدنا بذلك لان اللفظ قد يكون نصا بالنظر
الى لغة لعدم احتمال ارادة غير معناه بحسب تلك اللغة ومجملا بالقياس الى لغة اخرى ومثل للظاهر
بلفظ الاسد والمجمل بالقرء ولم يمثل للنص وقد مثل شيخنا البهائي ره في زبدته اللفظ ان لم يحتمل غير ما يفهم
منه لغة فنص والا فالراجح ظاهر والمرجوح مؤول والمساوي مجمل والمشترك بين الاولين محكم وبين الاخيرين
متشابه ومثل الشارح الجواد ره للنص بالسماء والارض وللظاهر باغلب الفاظ الكتاب بالاسد والالفاظ
والصلوة بالنسبة الى اللغة والعرف والشرع الترتيب قال شيخنا البهائي ره في الحاشية على قوله
لغة اي بحسب متفاهم اللغة كقوله ملأ السموات وملأ الارض فقوله لغة قيد لقوله لم يحتمل ويجوز ان يكون
قيدا للفعلين معا اما جعله قيدا للاخير اعني المفهوم دون الاول فلا لقيام الاحتمال العقلي في اكثر

النصوص

النصوص انتهى ثم مثل في الحاشية ايضا للظاهر والمأول بقوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم
محل ما على المسح ظاهر وعلى الغسل الخفيف كما فعله في الكشاف مأول وظاهر كلام العميدي تخصيص هذه
التقسيم بالدال بالوضع لغة فلا يشمل المجازات وكلام غيره اعم وهو اقرب لان المجازات ايضا تنقسم
الى هذه الاقسام فان القرائن قد تفيد القطع بالمراد وقد لا تفيد الا الظن وقد يكون مجملا ثم ان كلام
القوم ههنا لا يخلو عن اجمال فان الفرق بين السماء والارض والاسد بجعل الاولين نصا والثالث
ظاهرا في الحكم بحث اذا احتمال التجوز هو الداعي الى ظنية الدلالة وكون اللفظ ظاهرا وهو قائم في السماء والارض
كما لا يخفى اذ ليس هذا التقسيم بالنظر الى الوضع الافرادي فان القطع فيه وعدم القطع انما هو من جهة ثبوت
اللغة بالتواتر او الاحاد وبعد الثبوت فالتقسيم انما هو من جهة بالنظر الى الوضع التركيبي وافادة
المراد من اللفظة في الكلام المؤلف كما لا يخفى فكما يجوز احتمال المجاز في اطلاق الاسد في قولك رايت
اسدا بارادة الرجل الشجاع وينتفي باصالة الحقيقة فكذلك يجوز في قولك انظر الى السماء او انظر الى
الارض بارادة مطلق الفوق او التحت كما لا يخفى فالتمثيل بالسماء والارض كما وقع في الشارح الجواد
ليس في محله ولعله غفل عن مراد شيخنا البهائي ره في تمثيله بقوله تعالى له ما في السموات وما في الارض في الوضوح
والاوضح والتحقيق في المقام ان هذا التقسيم لا بد ان يناط القطع في الارادة والظن بها بالقرائن الخارجية
فان دلالة اللفظ على ما وضع له حقيقة موقوفة على عدم القرينة على ارادة المجاز فان ثبت القرينة على
عدم ارادة المجاز فيقطع بارادة المعنى الحقيقي واذ لم يكن هناك قرينة على نفي التجوز فبما دل على
العدم واصالة الحقيقة يحصل الظن فارادة الحقيقة فارادة المعنى الحقيقي من اللفظ قد يكون
قطعيا وقد يكون ظنيا ولعل مراد شيخنا البهائي ره ان السموات والارض في هذا التاليف نص
في المخلوقين المعلومين بسبب قرينة المقام وهو ايضا محل تامل لاحتمال ارادة العالم العلوي
والسفلي وان اشتمل على هذين المخلوقين ايضا ومن باب عموم المجاز وان اراد مجموع الكلام فالتامل فيه
اظهر ثم ان مراده ره من التقييد بقوله لغة لا بد ان يكون هو ما قابل العقل لا اللغة فقط ثم
ان اراد بهذا التقييد جواز الاحتمال العقلي بمعنى ان العقل يجوز ان يراد من ذلك اللفظ
غير المعنى الموضوع له مع قطع النظر عن هذا الاستعمال الخاص فهو صحيح ولكنه لا دخل له فيما

نحن فيه اذ الكلام في الاستعمال الخاص وان اراد تجويز العقل بالنظر الى هذه الاستعمال مع صحته لتوسيع يقتضي بالنظر
اليه بملاحظة تلك اللغة ايضا مع كونه غلطا فهو خارج عن مورد كلامهم ايضا اذ المغلطة في الكلام لا يصدر عن الحكيم
الذي كلام الاصوليين في كلامه وان اراد به انه تتفاوت الظهور فلا ريب ان مراتب الظهور مختلفة وذلك
لا يجعل الاظهر نصا بالنسبة الى الظاهر وهكذا ولا يجعل التغاير في النص نحو ما لا يحتمل في نحو عقلا ايضا بالنظر الى
هذه اللغة او الاستعمال وهذه لقطع يحصل بسبب القرائن الخارجية ويتفاوت بتفاوتها واعلم ان للخصوصية والظهور
امور اضافية فقد ترى الفقهاء يسمون الخاص نصا والعام ظاهرا وقد يطلقون القطع على الخاص والظن
على العام مع ان الخاص ايضا عام بالنسبة لما تحته مع احتمال ارادة المجاز من الخاص ايضا من جهة اخرى غير التخصيص
وكونه ظاهرا بالنسبة الى المعنى المجازي فلاحظ اكرم العلماء ولا تكرم الاشتقاقيين لاحتمال ارادة البصريين
من الاشتقاقيين دون الكوفيين واحتمال ارادة المعرفين منهم من براعتهم في العلم فالمراد بالنصوصية هو النسبة
الى العام يعني ان دلالة الاشتقاقيين عليهم قطعي من حيث ظهورهم في الجملة وان كان بعنوان المجاز بخلاف
دلالة العلماء عليهم فان دلالته عليهم انما هي بضميمة اصالة الحقيقة واصالة عدم التخصيص وهكذا
يفيدان الالفاظ

المقصد الثاني

في المنطوق والمفهوم وهما وصفان للمدلول
ويظهر من بعضهم انهما من صفات الدلالة والاول اظهر ولا مشاحة في الاصطلاح فالمنطوق هو ما دل عليه
اللفظ في محل النطق والمفهوم ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق هكذا عرفوهما وفيه مسامحة فان المعيار في الفرق بينهما هو كون ماله المدلول اي
الموضوع في محل النطق وعدمه والمقصود من المدلول هو الحكم او الوصف فلا يتم جعل قولهم في محل النطق
حالا عن المدلول الا بارتكاب نوع من الاستخدام ولو جعل الموصول كناية عن الموضوع يلزم خروجه عن المصطلح
وارتكاب نوع استخدام في الضمير المجرور وكيف كان فالامر في ذلك هين فالمهم بيان الفرق فنقول
ان المنطوق هو مدلول يكون حكما من احكام شيء مذكورا وحالا من احواله والمفهوم مدلول يكون حكما من احكام
شيء غير مذكور او حالا من احواله لما نفى تلك المدلول فقد لا يكون مذكورا في المنطوق ايضا كما ستعرف
المنطوق اما صريح او غير صريح فالاول هو المعنى المطابقي او التضمني على قول بكون التضمن
صريحا كالكل بدلا هو من الدلالة العقلية التبعية كما في الاشارة في المقدمة الواجب فالاولى جعله من
باب الغير الصريح واما الغير الصريح فهو المدلول الالتزامي وهو على ثلثة اقسام المدلول عليه بدلالة الاقتضاء

والمدلول

والمدلول عليه بدلالة التنبيه والايماء والمدلول عليه بدلالة الاشارة فالدلالة اما ان يكون الدلالة مقصودة للمتكلم
اولا فاما الاول فهو على قسمين الاول ما يتوقف صدق الكلام عليه كقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان
فان المراد رفع المؤاخذة عنهما والا لكذب او صحته عقلا كقوله تعالى واسئل القرية فلو لم يقدر الاهل لما صح الكلام
عقلا او شرعا كقول القائل اعتق عبدك عني على الف اي مملكا لي على الف اذ لا يصح العتق شرعا الا في ملك وهذا
يسمى مدلولا بدلالة الاقتضاء واعلم ان الذي يظهر من تمثيلهم بالامثلة المذكورة ان دلالة الاقتضاء مختصة بما كان
في الاعراب او ما يكون قرينته العقل ولم يكن لفظيا فمع هذا فدلالة قولنا رايت اسدا يرمي مع النبي وكونه
يكون من باب المنطوق الصريح او لابد من ذكر قسم آخر ليشتمل سائر المجازات والثاني ما لا يتوقف صدق الكلام
ولا صحته عليه ولكنه كان مقترنا بشيء لو لم يكن ذلك الشيء علة له لبعد الاقتران فيفهم منه التعليل فالمدلول
هو علية ذلك الشيء للحكم الشرعي مثل قوله عليه السلام كفر بعد قول الاعرابي هلكت واهلكت واقعت اهلي في نهار
رمضان فيعلم من ذلك ان الوقاع علة لوجوب الكفارة عليه وهذا يسمى مدلولا بدلالة التنبيه والايماء وهذا
في مقابل المنصوص للعلة فيصير الكلام في قوة ان يقال اذا واقعت فكفر والمتعدية لا لغير الاعرابي وغير
الاهل فانما يحصل بتنقيح المناط وحذف الاضافات مثل الاعرابية وكون المحل اهلا وغير ذلك وربما
يفرط في القول فيحذف الوقاعية ويعتبر محض انتهاك حرمة الصوم وتمام الكلام في ذلك سيجيء ان شاء الله تعالى في اواخر
الكتاب واما الثاني فهو ما يلزم من الكلام بدون قصد المتكلم على الظاهر كاستفادة ان اقل الحمل ستة اشهر من دلالة
قوله تعالى وحمله وفصاله ثلثون شهرا مع قوله تعالى والوالدات يرضعن اولادهن حولين كاملين على كون اقل
الحمل ستة اشهر فانه غير مقصود في الايتين والمقصود في الاولى بيان تعب الام في الحمل والفصال وفي الثانية
بيان اكثر مدة الفصال هذا اقسام المنطوق واما المفهوم فاما ان يكون الحكم المدلول عليه بالالتزام
موافقا للحكم المذكور في النفي والاثبات فهو مفهوم الموافقة كدلالة حرمة التافيف على حرمة الضرب
ويسمى بلحن الخطاب وفحوى الخطاب ويسمى الكلام في بيانه في اواخر الكتاب والا فهو مفهوم المخالفة ويسمى بدليل
الخطاب وهو اقسام مفهوم الشرط والغاية والصفة والحصر واللقب وغير ذلك ويجيء تفصيلها ثم ان
تقسيم المنطوق والمفهوم كما ذكرنا هو المشهور وربما يتامل في الفرق بين المفهوم والمنطوق الغير
الصريح فيجعل ما سوى الصريح مفهوما ولعله وجه كون ماله المدلول غير مذكور في بعض الامثلة التي ذكرنا

بمنطوق الغير الصريح فان اف لهما مثلا غير مذكور في الايتين فانه هو موضوع لا مطلق الحكم وكذلك
حرمة الضرب حكم من احكام الوالدين وهما مذكوران في الاية ويترتب ذلك باعتبار الحيثيات والاعتبارات فان
جعل المفهوم في الاية الشريفة هو الحرمة وموضوعه هو الضرب فهو غير مذكور وان جعل المفهوم حرمة الضرب
الموضوع هو الوالدين فهو مذكور وكذلك الحال في اف لهما **قانون** اختلف الاصوليون في حجية مفهوم
الشرط ولا بد في تحقيق هذا الامر من رسم مقدمات الاولى ان لفظ الشرط يستعمل في معان قال في الصحاح
الشرط معروف وكذلك الشريطة والجمع شروط وشرائط وقد شرط عليه كذا يشرطه ويشرطه واشترط عليه ايضا
ويفهم من ذلك انه اراد به مجرد الالزام والالتزام ولو بمثل النذر واليمين وعن القاموس الزام الشيء
والتزامه في البيع ونحوه واستعمله النحاة فيما تلا حرف الشرط مطلقا او ما علق عليه جملة وجودا في حكم
بحصول مضمونها عند حصوله وقد يستعمل في العلة وفي مصطلح الاصوليين ما يستلزم انتفاؤه انتفاء المشروط
المشروط به ولا يستلزم وجوده وجود المشروط فمن مصاديق الاستعمال الاول النذر والعهد ونحوهما او الشرط
في ضمن العقد مثاله انكحتك ابنتي وشرطت عليك ان لا تخرجها من البلد ومن مصاديق الثاني ما علقت
من خير تجزيه وان كان شيئا فشره وقد يسميه النحاة ان الوصلية ومثل ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان
اردن تحصنا ومثل ان كان هذا انسانا كان حيوانا ومن مصاديق الثالث وان كنتم جنبا فاطهروا
ومن الرابع الوضوء شرط الصلاة والقبض في المجلس شرط صحة الصرف وحول الحول شرط وجوب الزكاة
واما العلامة فقد جعله بعضهم من جملة اطلاقاته ولكنه خلاف ما صرح به اهل اللغة فان اشراط الساعة
هي جمع شرط بالتحريك وهو العلامة وكذلك بعض الاستعمالات الاخر مثل شرط الحجام اذا شق الجلد بمبضعه
ولم يعلم ماخوذ من المتحرك الثانية الجملة الشرطية ايضا يستعمل في معان كثيرة احدها ما يفيد تعليق وجود
الجزاء على وجود الشرط فقط مثل قولهم ان كان هذا انسانا كان حيوانا وليس عدمه معلقا على عدمه
ومنه قوله تعالى لو كان فيهما الهة الا الله لفسدتا وهذا الاستعمال مبني على قاعدة اهل الميزان حيث
يجعلون هذا التركيب لبيان الدليل على العلم بانتفاء المقدم بسبب انتفاء التالي ويقولون
ان استثناء نقيض التالي ينتج رفع المقدم بخلاف العكس يعني نعلم من انتفاء الحيوانية انتفاء
الانسانية ومن انتفاء الفساد انتفاء تعدد الالهة والثاني ما يفيد تعليق عدم الجزاء على عدم

الشرط بمعنى

الشرط بمعنى

اذا كان ماء وقد ر كر لم ينجسه شيء فعدم التنجيس وجوده معلق على وجود الكرية وانتفائه معلق على انتفائها
وهذا هو مصطلح اهل العربية ومتعارف لسان العرب فظاهر هذا الاستعمال كون الاول سببا للثاني
والنظر انما هو الظاهر هنا مع قطع النظر عن نفس الامر وما قيل ان الاول اذا كان سببا فلا يفيد انتفاؤه
انتفاء المسبب لجواز تعدد الاسباب بل العكس اولى بالاذعان كما يشهد به قوله تعالى لو كان فيهما الهة ففيه
اولا انه ناش عن الخلط بين الاصطلاحين وقوله بل العكس هو كون انتفاء الثاني علة لانتفاء الاول
(او ما فيه ان العكس)
ولم يقل به احد بل هو علة العلم بانتفاء الاول فلا وجه لهذا الكلام لظاهره وثانيا ان المراد انحصار السبب
في الظاهر وثالثا ان الاصل عدم سبب اخر واذا علم له سبب اخر فالسبب هو احدهما لا بعينه لا معينا
ومن هذا الباب لولا علي لهلك عمر وقول الحماسي لو طارد وجار قبلها لطارت ولكنه لم يطر فان زعم متعسف
لا ينتج رفع التالي على قاعدة اهل الميزان وهو مسلم الا ان الكلام في اطلاق الشرط على السبب والظاهر انه لا
قولنا مفهوم الشرط حجة معناه مفهوم الجملة الشرطية اي ما يقول له النحاة شرطا وهو الواقع بعد ان
واخواته معلقا عليه حصول مضمون الجملة التي بعده كما هو محل النزاع الاصوليين كما يشهد به قولهم
الامر المعلق بكلمة ان عدم عند عدم شرطه ونحو ذلك لا اذا كان ذلك الواقع بعد ان واخواته
شرطا اصوليا ايضا فان الواقع بعد هذه الحروف قد يكون شرطا وقد يكون سببا فكما يجوز ان يقال
ان قبضت في المجلس يصح الصرف يجوز ان يقال اذا غسلت ثوبك من البول فيطهر مع انه اذا كان ذلك
الواقع شرطا اصوليا فلا معنى لكون انتفاء الحكم بانتفائه مفهوما بل هو معنى الشرط نفسه فاي معنى ان
حدوث تلك الاجزاء الهيئة التركيبية يغيره عن معناه ويصيره سببا على الظاهر فقولهم مفهوم الشرط حجة معناه
ان ما يفهم من تلك الجملة التي يسميه النحاة شرطا في محل السكوت حجة وبعبارة اخرى تعليق الحكم على
شيء بكلمة ان واخواتها يفيد انتفاء الحكم بانتفاء ذلك القيد بدلالة التزامية لفظية بينة فيكون حجة
سواء فهم منه الشرطية المصطلحة للاصوليين او السببية فلا منافاة اذن بين الشرطية والسببية لتغاير
الموضوعين بالنظر الى الاصطلاح فما يتعرض من ان قولنا ان قبضت في المجلس والفرق هو الاسمية
والحرفية كالفرق بين من والى والابتداء والانتهاء ان اريد الشرط الاصولي كما هو الظاهر فلا ينتج
اذ قد بينا ان الظاهر من الجملة الشرطية على تقدير الحجية فهم انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط هو السببية

[illegible]

كاينا ما كان فكيف يعتبر وقال الشرط الاصولي في مر قولنا مفهوم الشرط حجة ان مفهوم الجملة الشرطية
سببية الاصل الثانية والا لزم التناقض وان اريد به معنى آخر مثل ان يق المراد بالشرط هو ما علق على انتفائه
انتفاء شيء آخر وتوقف وجود الاخر عليه فيشتمل السبب ايضا وان الجملة الشرطية ايضا تفيد هذا المعنى
فهذا وان كان اوجه مما سبق ولكنه ايضا لا يتم لان الجملة الشرطية اخص من هذا اذ لا تفيد الا السببية
الثالث ما يكون شرطا للصدور الحكم عن القائل لا لثبوته في نفس الامر مثل اذا انزل الثلج فالزمان شتاء
فانه قد لا ينزل الثلج في الشتاء الثالثة قد ظهر لنا ان محل النزاع هو الجمل الواقعة عقيب ان واخواتها ولفظ
انه لا فرق بين ادوات الشرط وما دل على التعليق حرفيا او متضمنا في الاسماء المتضمنة معنى الشرط كالحروف مثل
قوله تع فمن لم يستطع منكم طولا ان ينكح المحصنات فمما ملكت ايمانكم ومن ثمة ابن بكير ناطق بحجية مفهومها
بالخصوص اذا تمهد ذلك فنقول ذهب الاكثرون الى ان تعليق الحكم على شيء بكلمة ان واخواتها يدل على
انتفاء الحكم عند انتفائه وذهب جماعة الى العدم والاقرب الاول لنا ان المتبادر من ان جاءك زيد فاكرمه
ان لم يجئك فلا يجب عليك اكرامه لا انه لا تكرمه كما توهم وهو علامة الحقيقة فاذا ثبت التبادر في العرف
يثبت في الشرع واللغة لاصالة عدم النقل واما ما قيل من ان معناه في العرف الشرط في اكرامك اياه مجيئه اياك
فليس على ما ينبغي وكذا ما ذكره العلامة في التهذيب حيث قال الامر المعلق بكلمة ان يعدم عند عدم
الشرط لانه ليس علة لوجوده ولا مستلزما له فلو لم يستلزم العدم العدم خرج عن كونه شرطا ويؤدي
مؤداه كلام غيره ايضا وههنا ان الكلامان مبنيان على الخلط بين اصطلاح النحاة واصطلاح الاصوليين
في الشرط وقد عرفت ان المتبادر هو السببية ظاهرا وان كان مدخول ان بالذات شرطا مع قطع
النظر عن دخول ان فهذان الكلامان ناظران الى اعتبار لفظ الشرط والغفلة ان الشرط معناه
في الاصول هو ما ذكر لا مطلقا ونحن لما اثبتنا التبادر لهذه الهيئة التركيبية فنقول ساير الاستعمالات
التي ذكرها مجازات لتبادر غيرها ولانه خير من الاشتراك والمجاز كلاهما خلاف الاصل فلا بد ان يكون
حقيقة في القدر المشترك وهو ما علق عليه وجود المشروط لا وجه له بعد وضوح الدليل هذا الكلام في الجملة
الشرطية واما لفظ الشرط فهو وان كان خارجا عن محل النزاع لكن لما حصل الغفلة لبعض الفحول من خلط
الاصطلاحات فتحقيق القول فيه ان المتبادر منه في العرف احد من المعنيين اما ما يتوقف عليه

فيقتضي ان يكون مستعملا في جميع هذه المعاني [illegible]

من قولنا

وجود شرط

وجود شيء وينتفي بعدمه اعم من ان يكون وجوده علة لعدم لا واما معنى الالزام والالتزام فلا وجه له
على المعنى الاصولي حيث ما ورد هنا وقد احتجوا على حجية مفهوم الشرط ايضا بانه لو لم يفد الانتفاء
التعليق لم يجب تنزيه الكلام الحكيم عنه انتفاء الشرط لكان التعليق لغوا يجب
تنزيه كلام الحكيم عنه وفيه اولا ان الخروج عن اللغوية لا ينحصر في اعتبار هذه الفائدة بل
يكفي مطلقها واصالة عدم الفائدة الاخرى لا ينفي احتمالها مع ان الغالب وجود الفوائد وثانيا
ان هذا لا يناسب القول بالحجية ولا يوافق القول بالدلالة اللفظية كما هو المعهود في هذا المقام
في السنة القائلين بالحجية فان المعيار في امثال هذه المقامات اثبات الحقيقة والتثبت
باصالة ليكون قاعدة في اللفظ المخصوص ولا يخرج عن مقتضاه الا فيما دل الدليل على خلافه
من الخارج ولذلك يتمسك بالتبادر وفهم اهل اللسان كما يستفاد من سياقه لانهم يتبعون الائمة
المذكورة في كتب الاصول واما اثبات الكلية اللفظية من جهة الدلالة العقلية بمعنى ان العقل
يحكم بان كل موضع لم يظهر للشرط فايدة اخرى سوى ما ذكر فلا بد من حمله على ارادة ذلك فمع ان
ذلك لا اختصاص له بحجية المفاهيم فضلا عن خصوص مفهوم الشرط او مطلق المفهوم بل هو يجري في
جميع المواضع وانه انما يتم لو وجد مقام لم يحتمل فائدة اخرى يوجب الخروج عن اللغوية وهو
ممنوع يرد عليه انه يؤول النزاع ح بين المثبت والمنكر الى تجويز اللغو في كلام الحكيم وعدمه لو وجد
مثل هذا الفرض ولا اظن احدا من المنكرين يرضى بذلك بل الظاهر منهم انهم انما ينكرون وجود
وجه موضع لا يحتمل فائدة اخرى وان ذلك اثبات اللغة بالعقل وما يقال من ان الاستقراء يحكم
بان كل ما وجد لفظ لا يتصور له فائدة اخرى سوى فائدة معينة فهو موضوع له فهو بمعزل عن التحقيق
غاية الامر استفادة كون المعنى مرادا من اللفظ واما كونه مدلولا بالدلالة اللفظية فكلا فان
قيل انما نحن نقول بان مفهوم الشرط حجة اذا لم يظهر فائدة سوى انتفاء الحكم عند انتفائه لظهور
ما ويناسبها او ازيد منها وبالجملة اذا كان هذه اظهر الفوائد لا اذا لم يحتمل فائدة اخرى ايضا قلت
هذا ايضا لا يثبت الدلالة اللفظية وانما العقلية الحاصلة بسبب القرائن اي رجحة فالظاهر
ان المنكر ايضا يعترف بالحجية ولكنه لا يصير قاعدة كلية لخصوص المقام كما هو مقتضى القواعد

في مقامه
الحقيقة

ولا نقض بانتفاء اصل علاقة وعدم الحكم بمفهوم الشرط ام

الاصولية فالذي يليق بقواعد الفن اثبات اظهرها من بين الفوايد مطلقا لانه اذا كان ظهر
الفوايد في موضع يكون حجة في ذلك الموضع واحتج النافون بان تاثير الشرط هو تعلق الحكم به
وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه شرط آخر ولا يخرج من ان يكون شرطا الا ترى ان انضمام احد
الرجلين الى الآخر شرط في قبول شهادة الآخر وقد ينوب عنه انضمام امرأتين او اليمين فلا يفيد تعليق
الحكم بالشرط انتفاء الحكم عند انتفائه لجواز ثبوت بدل له وظاهر هذا الاستدلال تسليم للسببية
كما ذكرنا لكن المستدل به يتمسك في نفي الحجية باحتمال التناوب فلا يكفي مجرد تعلق الحكم بالشرط في
نفي الحكم عند انتفائه وانت خبير بان الاحتمال لا يضر الاستدلال بالظواهر والا لانسد باب
الاستدلال في الآيات والاخبار فنقول فيما لم يثبت شرط آخر ولم يعلم تحقق سبب آخر الاصل
عدمه لا يقف هذا ايضا فيما ذكرت سابقا من حجية المفهوم هو كون ذلك المعنى مدلولا للفظ
في محل السكوت وهذا ليس من قبيل دلالة اللفظ اذ لا يتم ذلك الا بانضمام اصالة عدم تعدد السبب
لانا نقول البناء في تحقيق الحصار لم يدل وجعلهم نفي السببية في الظاهر وذلك الاحتمال هو احتمال
التجوز في الكلام الذي يجري في جميع الالفاظ المستعملة في معانيها الحقيقية ولا يعتنى به ابدا والا لما
كان للتمسك باصل الحقيقة معنى وهو خلاف الاجماع وان ثبت من دليل آخر وجود سبب آخر
كالمثال المذكور في تعدد الشرط والسبب احد المذكورات كان الظاهر في الامر الوجوب العيني فاذا
ورد امران مستفادان في محل واحد يحملها على التخيير وذلك لا يوجب خروج صيغة الامر عن كونها
حقيقة في العيني واحتجوا ايضا بقوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن تحصنا فانه لا يجوز
الاكراه مطلقا فلا يصح التعليق لو اريد به انتفاء الحكم عند انتفاء الشرط وجوابه ان ما لم يتم هنا بانتفاء
الموضوع وما يقال ان الواسطة ممكن فلا يستلزم نفي ارادة التحصن ارادة البغاء حتى لا يمكن الاكراه فقد
يحصل الذي هو احد طرفيها فهو مدفوع بانها تنتفي عند التنبيه وقد يجاب ايضا بان مفهوم الشرط انما يكون حجة
اذا لم يظهر له فايدة سواه وهو متحقق هنا فيه اشبه الموالي عن ان اردن التحصن مع ما فيه
من الضعف والقصور فانهم اولى بذلك ويظهر لك ما في هذا الجواب مما اسلفنا لك سابقا ويمكن
ان يقال ان الشرط هنا ورد مورد الغالب اذ الغالب في تحقق الاكراه هو مع ارادة التحصن مع جهة فيه

كما بينا

كما بينا في الاول ان يقال ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وبعد ثبوت الحقيقة فهذا الاستعمال مجازي لكون المجاز
خيرا من الاشتراك او يقال ان اللفظ يقتضي ذلك ولكن القرينة الخارجية مانعة ولولا القرينة على عدم ارادة المفهوم
من الاجماع القاطع لعلمنا بمفهومه فالاجماع هو القرينة على عدم ارادة ذلك ومن الفوائد التي يمكن
حمل الآية عليها هو التنبيه على علة الحكم فان القيد الوارد بعد النهي على ما ذكره بعض المحققين اما ان يكون
للفعل مثل لا تصل اذا كنت محدثا او للترك مثل لا تبالغ في الاختصار ان حاولت سهولة الفهم
او للعلة مثل لا تشرب الخمر ان كنت مؤمنا وما نحن فيه من هذا القبيل اقول ومن هذا القبيل اقول ومنه
القبيل ايضا قوله تعالى ولا يحل لهن ان يكتمن ما خلق الله في ارحامهن ان كن يؤمن بالله الآية

قانون اختلفوا في ان تعليق الحكم على وصف يدل على انتفائه عند انتفاء الوصف
ام لا وصفي سواء كان الوصف صريحا مثل اكرم كل رجل عالم او في الغنم السائمة زكاة وفي لي الواجد يحل عقوبته
او مقدرا كقوله عليه السلام لان يمتلي بطن الرجل قيحا خير من ان يمتلي شعرا فامتلاء البطن من الشعر كناية
عن الشعر الكثير فمفهومه انه لا بأس بالشعر القليل احتج المثبتون بمثل ما تقدم في مفهوم الشرط من لزوم اللغو
في كلام الحكيم فلو لم يفد انتفاء الحكم عند انتفائه لعري الوصف عن الفائدة ولعده العقلاء مستهجنا
وبان الامام ابا عبيدة الكوفي فهم من قول النبي صلى الله عليه وآله لي الواجد
يحل عرضه ان لي غير الواجد لا يحل عرضه وقال انه يدل على ذلك وهو من اهل اللسان والجواب
عن الاول يظهر مما سبق فانه يلزم اللغو لو لم يتضمن فائدة اخرى والفوائد المحتملة كثيرة منها الاهتمام
بحال المذكور مثل حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى او احتياج السامع اليه او سبق بيان
غيره او ليستدل المجتهد على المسكوت عنه فيحصل له رتبة الاجتهاد او غير ذلك مما ذكروه فان قيل
نقول ان ذلك ان كان ذلك اظهر الفوايد فيجاب عنه بما تقدم في مفهوم الشرط وبالجملة التعليل
بلزوم الخلو عن الفائدة واخراج الكلام عن اللغوية لا يقتضي الا ثبوت فائدة ما واذا ثبت
من القرينة الخارجية الظاهرة ان الفائدة المتنازع فيها فهو اظهر الفوائد متى انتفى عن القول انتقضنا
ايضا وما يظهر الكاره من حصهم لا احتمال ارادة الغير كما يظهر نظيره من السيد في مفهوم الشرط حيث
اكتفى في نفي الاستدلال بمجرد احتمال تعدد السبب فهو ضعيف كما بينا ومن هذا القبيل قول النبي صلى الله عليه وآله

في صحيحة الفضيل قال قلت له ما الشرط في الحيوان فقال ثلثة ايام للمشتري قلت وما الشرط في غير الحيوان
قال البيعان بالخيار ما لم يفترقا واما الاستيجار فهو وما يشير بحجيته في المثال المذكور فانما هو
لكون اصل الحكم في هذا المثال من باب توضيح الواضحات وكذا الكلام في ذكر الوصف هنا والا فقد يكون
فائدة الوصف مجرد التوضيح بل نقل عن الاخفش وجماعة من ائمة العرب ان وضع الصفة للتوضيح فقط لا موضوع له
للتقييد وان مجيئها للتقييد خلاف فيه افادتها يفيد حيث قطان فيبقى عدم الدلالة على
المدعى واما الجواب عن الثاني فيظهر مما ذكرنا في المعارضة مع ان فهمه لعله كان من اجتهاده في اللغة وكلام
اللغويين واحتج النافون بانه لو دل لدل باحدى الثلث وكلها منتفية اما المطابقة والتضمن
فظاهر والا لكان منطوقا واما الالتزام فلعدم اللزوم الذهني لا عقلا ولا عادة وانت ان المسئلة توقف
وان كان الظاهر في النظر انه لا يخلو عن اشعار كما هو المشهور ان التعليق بالوصف مشعر بالعلية
لكن لا بحيث يعتمد عليه في الاحتجاج الا ان ينضم اليه قرينة كما في صحيحة الفضيل المتقدمة ومن هذه
القبيل القيود الاحترازية في الحدود والرسوم واما مثل قوله تع اعتق رقبة مؤمنة فدلالته على
عدم كفاية عتق الكافرة ليس من جهة مفهوم الوصف كما توهم ولا من جهة مجرد الاجماع عليه
كما نقله العلامة في النهاية بل لان اتحاد موجب المطلق والمقيد مع كون التكليف شيئا واحدا
يوجب الحمل على المقيد لان الحمل على المطلق ترك القيد بخلاف العكس وبالجملة القيد مطلوب
مع تركه لا يحصل الامتثال فعدم الامتثال بعتق الكافرة انما هو لعدم صدق الامتثال بالمؤمنة
التي ورد بها الخطاب مع كون المطلوب رقبة واحدة ثم ان ههنا فوائد الاولى انهم
ذكروا ان حجية مفهوم الشرط والوصف ونحوهما انما هو اذا لم يكن على طبق الغالب فربما يتكلم
الالآت في حجوركم ولا يخفى منهم كلام في بيان ذلك وعندي ان وجهه ان النادر انما هو المحتاج
الى حكمه الى التنبيه والافراد الشايعة تحضر في الاذهان عند اطلاق اللفظ المورد فلو حصل احتياج
في الافهام من اللفظ فانما يحصل في النادر فالنكتة في الذكر لا بد ان يكون شيئا آخر لا
تخصيص الحكم الى ما هو فيما نحن فيه التنبيه بالولد وحاصله ما ظهر الشرع عدم اطراد
الحكم فيما ادلو ورد مورد الغالب في غير باب المفاهيم ايضا الا ترى انا لا نجوز التيمم لواجد الماء

لم ينفعه

الوصف علة في الامر تعارض الحكم مع ما نقل
عن جمهور عبيده وظهور خلافه ص

لم ينفعه زحام الجمعة عن الخروج وايضا قالوا باشتراط عدم كون المخالف اولى بالحكم مثل ولا تقتلوا اولادكم خشية
املاق والنكتة فيه التنبيه على خطائهم في العلة والحجة ويمكن ارجاعه الى القسم الاول وبالجملة المعتبر
في دلالة اللفظ على المعنى الحقيقي هو عدم القرينة الظاهرة على ارادة الخلاف فكلما ظهر قرينة على ارادة غيره
فنحملها عليه لا لان الحجية انما هو اذا لم يظهر للقيد فائدة اخرى كما هو مقتضى الدلالة العقلية من ثبوت
القرينة على الخلاف كما هو مقتضى الدلالة اللفظية **الثانية** قد توهم بعضهم ان فائدة
المفهوم وثمرة الخلاف انما يظهر اذا كان المفهوم مخالفا للاصل مثل ليس في الغنم المعلوفة زكوة او
ليس في الغنم زكوة اذا كانت معلوفة او الا ان تسوم واما اذا كان المفهوم موافقا للاصل كما في قوله
في الغنم السائمة زكوة فلا فان نفي الزكوة هو مقتضى الاصل وقال ان دعوى الحجية انما نشأ من الغفلة
عن ذلك يكون المفهوم مذكورا في كونه المعقول من جهة الاصل واستشهد على ذلك بكون الامثلة
المذكورة في استدلالاتهم من هذا القبيل وانت خبير بما فيه لكمال وضوح الثمرة والفائدة في الموافق للاصل
ايضا لان المدعي للحجية يقول بان ههنا حكمين من الشارع فلا يحتاج الى الاجتهاد في طلب حكم المعلوفة
كما ان المنكر يحتاج مع كونه موافقا للاصل لا يكون الا بعد استفراغ الوسع في تحصيل الظن بعدم الدليل كما سيأتي
التنبيه عليه في محله وايضا الاصل لا يعارض الدليل ولكن الدليلان يتعارضان ويحتاج المقام الى الترجيح
فاذا اتفق ورود دليل آخر على خلاف المفهوم فيعمل عليه من دون تأمل على القول بعدم الحجية ويقع
التعارض بينه وبين المفهوم على القول بالحجية وربما يرجح المفهوم على منطوق اذا كان اقوى فضلا
عن منطوق واحد وما جعله منشأ للغفلة هو غفلة عن المتوهم اذ كلامهم مشحونة بالحكم في المخالف
الاصل والموافق والامثلة واردة على القسمين كما لا يخفى على المتتبع **الثالثة**
مقتضى المفهوم المخالف انما هو رفع الحكم الثابت للمذكور على الطريقة الثابتة للمذكور وقد وقع ههنا
توهمان **احدهما** ما اشرنا سابقا اليه من ان مفهوم قولك اعط زيدا ان اكرمك
لا تعطه ان لم يكرمك وهو باطل لان رفع الايجاب هو عدم الوجوب وهو اعم من الحرمة التي هي
مقتضى النهي نعم اذا كان الحكم الموافق هو الجواز بالمعنى الاعم يكون مفهومه الحرمة كما في قوله ع كل
ما يؤكل لحمه يتوضأ من سؤره ويشرب فان مفهومه ان كل ما لا يؤكل لحمه لا يتوضأ من سؤره ولا يشرب

مع ان في الحاج اطلق الحكم التقييم لمن منعه زحام
الجمعة عن الخروج ٣٣

فانه وان كان مفهوم التفريع نفي الجواز لكنه ملزوم للحرمة ومنها ما صدر عن جماعة من الفحول قال بعضهم ان مفهوم قولنا كل غنم سائمة فيها الزكواة ليس كل غنم معلوفة فيه الزكواة وعلى تقدير ان لا يجب في شيء منها ومفهوم قولنا بعض الغنم كذالك هو عدم صدق قولنا بعض المعلوفة كذالك ويلزمه ان يصدق قولنا لا شيء من المعلوفة كذالك فيلزمه ان يقول ان مفهوم قولنا لا شيء من المعلوفة كذالك هو بعض السائمة كذالك ورد بعضهم على صاحب المعالم حيث ادعى ان مفهوم قولنا كل حيوان ماكول اللحم يتوضأ من سؤره ويشرب منه هو انه لا شيء مما لا يوكل لحمه يتوضأ من سؤره ولا يشرب بان هذه دعوى لا شاهد عليها من العقل والعرف والعلماء على الشيخ كذالك وانت خبير بان ذالك التوهم نشأ بان لا يكون انما نشأ من بعضهم من جعل المفهوم نقيضا منطقيا للمنطوق وان كان صدور مثل ذالك في غاية البعد من مثلهم بل ممن دونهم بمراتب لاختلاف الموضوع ولذالك يتصادقان ايضا والظاهر ان المراد من اطلاق النقيض على المفهوم كفخر الدين الرازي انما هو ان المفهوم رافع لحكم المنطوق فان نقيض كل شيء رفعه والمراد رفع ذالك الحكم عن غير الموضوع والحق هو ما فهمه الشيخ وصاحب المعالم رحمهما الله فان الحكم انما نفي عن جانب المتعلق انما يستفاد من جهة القيد في المنطوق فكل ما ثبت فيه القيد وتعلق به من افراد الموضوع فنفهم انتفاء الحكم بالنسبة لا ذالك الموضوع لا ابقى التعليق بالنسبة اليه بلا فائده وما يقال ان الفائدة يحصل في الجملة فهو بمعزل عن التحقيق اذ يبقى التصريح بتعلقه بالجميع بلا فائدة فمفهوم قولنا كل غنم سائمة فيه الزكواة لا شيء من المعلوفة كذالك فان وجوب الزكواة معلق على سوم كل غنم فيتفرع بمعلوفية كل غنم وما قيل ان ذالك لعله لعدم وجود امر مشهور مشترك بين افراد المنطوق وبعض افراد المسكوت يعني ان جميع افراد ما يوكل لحمه مثلا يجوز الشرب والتوضي من سؤره فنطق به في الكلام وانما لم يشرك بعض الافراد الغير الماكول الحم مع كونه شريكا للمنطوق لاجل عدم لفظ مشهور جامع لهما فيبقى بيانه الى وقت الحاجة ففيه انه لا ينحصر الافادة في وجود اللفظ المشهور المشترك فقد يصح ان يقال مثلا كل حيوان يجوز التوضي من سؤره الا الكلب مثلا وكذالك في قوله كل غنم سائمة فيه الزكواة مع ثبوت الحكم لبعض المعلوفة ايضا يمكن ان يقال كل غنم فيه

الزكواة الا

الزكواة الا النوع الفلاني فلم يقطع المناص حتى يلتزم تاخير البيان وغيره من المحذورات فلا بد للتقييد من فائدة والمفروض انه ليس الا نفي الحكم عن غير محل النطق مع ان القول بكون استعمال القيد هنا لذالك لا لاخراج غير المقيد عن الحكم خروج عن مقتضى القول بحجية المفهوم اذ هو انما مبني على التبادر من اللفظ او على لزوم خلو كلام الحكيم عن الفائدة لولاه كما تقدم وهو انما يصح لو لم يكن هناك فائدة اخرى واما ما ذكره بعضهم ان مفهوم قولنا بعض الغنم السائمة فيه الزكواة لا اخره ان اراد به ان يكون السائمة صفة لبعض الغنم وبيانا له لا للغنم فقط كما هو المناسب لطريقة اهل الشرع فمفهوم ان البعض الاخر الذي هو المعلوفة زكواة في الا ما ذكره وان اراد البعض الغير المعين بان يكون السائمة صفة للغنم لا للبعض كما هو الظاهر من كلامه وهو الموافق لطريقة اهل الميزان في يتوجه الحكم نفيا واثباتا الى البعض فانه القيد الاخير في التحقيق فمفهومه ان البعض الاخر ليس يجب فيه الزكواة وهذا ما يغير ويبعد وروده في كلام الشارع فانه تكليف بمبهم مجهول وبالجملة فالمستفاد من العقل والعرف هو ما فهمه الشيخ وصاحب المعالم رحمهما الله لا ما ذكروه فالتحقيق ان يقال ان جعلنا السور من جملة الحكم وجعلنا الموضوع بانضمام القيد ~~لكل واحد~~ مانعين الطبيعة المقيدة فالاقرب ما ذكره هؤلاء وان جعلنا جزء الموضوع بان يرجع القيد الا كل واحد مما يشمله السور فالاقرب ما اخترناه مثلا انما يحمل الحيوان الماكول اللحم حكمه انه يجوز استعمال سؤره كل واحد من افراده او نقول كل واحد من افراد الحيوان الماكول اللحم حكمه جواز استعمال سؤره فلا بد ان يتامل في ان معنى قولنا كل ما يوكل لحمه يتوضأ من سؤره موافق لايهما واتيهما يتبادر منه في العرف والاظهر الثاني للتبادر فيكون الموقيد الكل واحد من الافراد فالمفهوم يقتضي نفي الحكم حيث انتفى ذالك القيد ذالك التقيد

الرابعة لا دلالة في قولنا في الغنم السائمة زكواة على نفي الزكواة عن معلوفة الابل باحدى الدلالات واستدل فخر الدين على ذالك بان دليل الخطاب نقيض المنطوق فلما تناول المنطوق سائمة الغنم كان نقيضه مقتضيا لمعلوفة الغنم دون غيرها وهذا استدلال ضعيف لما اشرنا والاولى ما ذكرنا احتج بعض الشافعية على الدلالة بان السوم يجري مجرى العلة فيثبت الحكم بثبوتها وينتفي بانتفائه وفهم العلية العامة ممنوع والاولى ان وجيهها

الغا

ان مفهوم الغاية حجة وفاقا لاكثر المجتهدين المحققين والظاهر انه اقوى من مفهوم الشرط ولذلك قال كل من قال بحجية مفهوم الشرط وبعض من لم يقل والمراد بالغاية هنا النهاية لا المسافة مثلا فلا قولهم الى لانتهاء الغاية فالمراد ان تعليق الحكم بغاية يدل على مخالفة حكم ما بعد النهاية لما قبلها واما نفس النهاية ففيها خلاف آخر ذكرناه في مبحث بيان ان الى لانتهاء الغاية فلنقدم الكلام فيه على اقوال ثالثها دخول الغاية في المغيا ان كانا من جنس واحد كقولهم بعتك هذا الثوب من هذا الطرف الى هذا الطرف والا فلا كقوله تعالى اتموا الصيام الى الليل والظاهر ان دليلهم في ذلك عدم التمايز فيجب ادخاله من باب المقدمة كما في ادخال المرفق في الغسل بخلاف ما لو اختلف في الماهية ويتميز تمام التمايز فلا يظهر ح ثمرة بين هذا القول والقول بالعدم مطلقا وربعها التوقف لتعارض الاستعمالات وعدم الترجيح والحق عدم الدخول لانه الاصل بمعنى ان اللفظ لا يدل على الدخول والاصل عدم ارادة المتكلم ذلك والا فقد يكون الدخول موافقا للاصل بل المتبادر من اللفظ عدم الدخول فيكون ذلك ايضا مفهوما في التعليق لا وادخال المرفق في آية الوضوء فانما هو من دليل خارج لا لان الى بمعنى مع لان الحق انه لانتهاء الغاية وكونه بمعنى مع مجاز وانما يصار اليه من جهة الدليل الى ربح ثم ان التوقف لا يستلزم القول بالاشتراك كما توهمه فخر الدين وابطله بانه لا يمكن القول بالاشتراك لعدم جواز وضع الشيء لوجود الشيء وعدمه اما اولا فلان الاستعمال اعم من الحقيقة والاجمال اعم من الاشتراك ولا ينحصر التوقف في صورة الاشتراك واما ثانيا فلجواز الاشتراك بين الوجود والعدم كما في القرء وما قاله فخر الدين من انه لغو لخلو الكلام عن الفائدة حيث التردد بين الوجود والعدم لان التردد بين النفي والاثبات حاصل لكل احد قبل اطلاق اللفظ ففيه انه قد يحصل الفائدة بمثل قول القائل اعتدي بقروء فتأمل في ذلك فانه يمكن ارجاع الطهر الى الوجود والحيض الى العدم اذا عرفت هذا فلنرجع الى اصل المسئلة والحق ما قلنا لان المتبادر من قوله تعالى ثم اتموا الصيام الى الليل ان آخر وجوب الصيام الليل ولا يجب بعده ومن قوله تعالى ولا تقربوهن حتى يطهرن عدم حرمة المقاربة بعد حصول الطهر فلو ثبت الصيام بعد الليل ايضا او حرم المقاربة بعد حصول الطهر ايضا لما كان الغاية غاية وهو خلاف المنطوق فان قلت انه لو كان خلاف المنطوق فيكون الكلام مع التصريح بعدم ارادة المفهوم مجازا ولم يقل به احد ايضا فان كان المراد من قولك آخر وجوب الصيام الليل ما ينقطع عنده العموم فقد صار مفهوم من جملة المنطوق وان كان المراد ما ينتهي عنده العموم سواء انقطع او لم ينقطع فلا يلزم خلاف المنطوق في السكوت

لتقدير علم ما بعده فمقول مفهوم الغاية حجة

اعني ما بعد الغاية

اعني ما بعد الغاية قلت ان اردت من التصريح بعدم ارادة المفهوم مثل ان تقول الى العبد سر الى البصرة ولا اريد منك عدم السير بعنوان الوجوب بعده فهو مجاز وهو لازم لكل من يقول بحجية مفهوم الغاية فكيف تقول بانه لم يقل به احد وان علم من المتكلم ارادة الحقيقة فلا بد ان يحمل ذلك على النسخ ان قلنا بجواز النسخ فيما كان آخره معلوما خصوصا اذا كان قبل حضور وقت العمل والا فيقبح صدوره عن الحكيم وان اردت من ذلك مثل ان تقول سر الى البصرة ومنها الى الكوفة ومنها الى بغداد ففيه ان امثال ذلك يرجع في العرف الى التحديد بالمنازل او لاعلام العالم فيتحد المسافة من كل علم وقف فيه مبدء ونهاية يلاحظان بالنسبة اليها وعبر ان يجوز من يجوز في الكل منه نقض في القاعدة وكذلك لا يتم النقض بمثل قوله تعالى سبحان الذي اسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى مع ثبوت اسرائه الى السماء وكذلك قول الفقهاء اذا صام الى نصف النهار ثم سافر لا يجوز له الافطار كما صدر من بعض الفضلاء فان النوبة قائمة على ارادة الخلاف ومطلق الاستعمال اعم من الحقيقة والاستعمال في المجاز لا يوجب خروج اللفظ عن كونه حقيقة في غيره والنكتة في الاول ان المحسوس الحاضر في نظر الكفار المتعنتين انما كان ذلك الذي ذكر في الآية وكان يمكن اثبات هذه الدعوى لهم لتمكنهم من شهوده كاخباره عن غيرهم وعما وقع فيهم في اثناء الطريق وكان يحصل المعجزة بمجرد ذلك ايضا فالمذكور ما بعد الى انما هو المنتهى فيما هو مقصود البيان لهم بحكم التسليم عندهم وكذلك المراد في قولهم اذا صام الى نصف النهار وهو الامساك المخصوص المشروط بالشروط لا نفس الصوم والا فلا معنى للصوم الحقيقي الى نصف النهار ففي الحقيقة مفهوم الغاية هنا حجة بمعنى ان المعتبر فيما له مدخلية في عدم جواز الافطار وهو الامساك الى نصف النهار فالامساك ما بعد نصف النهار لا مدخلية له في ذلك فكانه قد اوجب لعدم الافطار انما هو الامساك الى نصف النهار وهكذا الكلام فيما يرد عليك من نظاير هذه واما قولك وايضا لا آخره فنقول هناك شق ثالث وهو ان المراد هو الآخر والمنتهى لا بشرط شيء مطلقا لا خصوص ملاحظة ان ما بعد الآخر نقيضه مخالف لما قبله وينقطع الحكم عنده ولا عموم ذلك بمعنى ان يلاحظ ان الليل آخر مثلا سواء كان ما بعد الدخول مخالفا او موافقا منقطعا عنده العموم ام لا ثم ندعي استلزام ذلك المطلق كون حكم ما بعده مخالفا لما قبله اجتمع المنكرون بعدم بعدم دلالة اللفظ على ذلك باحدى الدلالات اما الاولان فظاهر واما الالتزام فلعدم

ومنزل الطلب

اللزوم وبالاستعمال فيهما معا فيكون القدر المشترك لكون المجاز والاشتراك خلاف الاصل ويظهر الجواب عنهما
بالتامل فيما ذكرنا مفهوم الحصر حجة والمراد به على ما ذكره جماعة من المحققين هو ان
يقدم الوصف على الموصوف اي ما هو خبر له مثل الامير زيد والشجاع عمرو فيستفاد منه الحصر لان الترتيب
الطبيعي خلافه والعدول عنه انما هو لذلك وقد مر ان الاولى تعميم البحث في كل ما قدم وكان حقه التاخير
على ما ذكره علماء المعاني وفيه اشكال لتعدد الفائدة مثل الاهتمام بالذكر او التلذذ او غير ذلك فلا بد اما من
دعوى التبادر وهو غير مسلم في الجميع او ذكر دليل آخر وسيجيء الدليل في خصوص ما نحن فيه واختلفوا في كون
الدلالة فيما نحن فيه من باب المفهوم او المنطوق والصواب ترك هذا النزاع لان الحصر معنى مركب من نفي
واثبات والاول مذكور في احدهما فيستفاد المجموع من المجموع وان جعل عبارة عن نفي الحكم المذكور
عن الغير فلا ريب انه مفهوم على ما مر والدليل على افادة الحصر امران التبادر فان المتبادر
من قولنا العالم زيد ان العالمية لا تتجاوز عن زيد الى عمرو وبكر وغيرهما والثاني انه لو لم يفد الحصر لزم الاخبار
بالاخص عن الاعم وهو باطل وتقريره ان المراد باللام ان كان هو الجنس فيستحيل حمل الفرد عليه لان الحمل يقتضي
الاتحاد والفرد اي ما يصدق عليه الجنس يمتنع ان المراد منه مصداقه وهو ليس بفرد خاص لعدم العهد ولعدم افادة
العهد الذهني فيجيء الاستغراق فيصير المعنى ان كل ما صدق عليه العالم فهو زيد وهذا لا يصح الا اذا انحصر
مصداقه في الفرد لاستحالة اتحاد الكثير بما هو كثير مع الواحد وذلك اما حقيقة كما لو فرض انحصار الامارة في رجل
واما ادعاء ومبالغة كما في قولنا الشجاع عمرو والرجل بكر فالمراد هو المصداق الكامل وقد لا يحتاج
الى صرف الصفة الى استغراق الافراد بان يدعى وحدة الجنس مع هذا الفرد كما في قولك هل سمعت بالاسد
وتعرف حقيقته فزيد هو هو بعينه كما ذكره الشيخ عبد القاهر في الخبر المحلى باللام وهو الذي ذهب اليه الزمخشري
في تفسير قوله تعالى واولئك هم المفلحون وهذا معنى آخر من الحصر في المبالغة وهو بعينه جار في قولنا الامير
زيد الناقون بان ذلك لو صح لصح في العكس ايضا مثل زيد الامير وعمرو العالم
لجريان ما ذكر فيه ايضا وبانه لو كان الامر كما ذكر لم يفد الحصر دون العكس لتطرق التغيير في مفهوم الكلام بسبب التقديم
والتاخير مع عدم تطرق تغيير في المفردات وانما وقع في الهيئة التركيبية اقول اما الجواب عن الاول فاما
اولا فبالقول بالموجب كما صرح به علماء المعاني ويظهر وجهه مما سبق واما ثانيا فبالفرق بين صورة التقديم

والتاخير فان

والتاخير فان الموضوع هو الذات والمعروض والمحمول هو الوصف العارض ولذلك اصطلح المتكلمون على اطلاق
الذات على المبتدا او الوصف على الخبر فاذا وقع الوصف مسندا اليه فالمراد به الذات الموصوفة به فالمراد بالامير
في قولنا الامير زيد الذات المتصفة بالامارة فاذا اتحد الذات ان بسبب الحمل فيلزم الحصر اعني حصر الامارة
في زيد وان اقتضى قاعدة الحمل كون المراد بزيد هو المسمى بزيد ولم يفد انحصار وصفه في الامارة واذا وقع مسندا
فالمراد به كونه ذاتا موصوفة به وهو عارض للاول والعارض اعم والحمل وان كان يوجب الاتحاد لكن حمل الاعم على
الاخص معناه صدق الاعم على الاخص وذلك لا يوجب عدم وجوده بوجود الموضوع اي ان المحمول و
الموضوع موجودان بوجود واحد لا انهما موجود واحد وبهذا يندفع ما يورد هنا ان الحمل لو اقتضى الاتحاد
لاوجب الحصر فيما نحن فيه للزم ذلك في الخبر المنكر ايضا مثل زيد انسان فان المراد من انسان هو مفهوم
فرد ما لا مصداقه كما اشتهر بينهم ان المراد من المحمول هو المفهوم ومن الموضوع هو المصداق والمصداق هنا
اما فرد معين هو زيد او غير زيد وارادة كل منهما محال لاستحالة حمل الشيء على نفسه وعلى غيره ومفهوم فرد
ما قابل لجميع الافراد فاذا اتحد مع الموضوع في الوجود بسبب الحمل لزم الحصر لما ذكرنا ان ذلك لا يفيد الا اتحاده
مع الموضوع في الوجود لا انهما موجود واحد والحق ان صورة العكس ايضا يفيد الحصر لا لافادة الحمل ذلك
من حيث هو حمل بل ان اتحاد الحمل لا يقتضي ذلك بل لان حمل الجنس او الاستغراق يفيد ذلك اما الاستغراق
فيفيد ذلك اما الاستغراق فظاهر واما الجنس فلان المقصود منه ان كان مجرد صدق هذا الجنس ولو
من حيث انه فرد منه لتم ذلك بحمل المنكر مثل زيد امير فسبق التعريف لغوا فعلم منه ان المقصود ان
زيدا هو حقيقة الامير وماهيته فيفيد المعنى الذي هو احد معاني الحصر كما اشار اليه الاستاد دام ظله العالي
ما ذكرنا المحقق الشريف في بعض حواشيه فظهر من جميع ما ذكر ان قولنا الامير زيد يدل على الحصر
من جهة احدهما تقديم ما حقه التاخير في الطبع وان صار موضوعا الآن والثاني التعريف واما الجواب عن الثاني
فيظهر مما تقدم ايضا وتوضيحه منع بطلان التالي لو اريد به مجرد المغايرة في ارادة الذات والصفة
ومنع الملازمة ان اريد غير ذلك والتحقيق قد مر ثم ان الكلام لا يختص بالموصوف باللام بل كل ما يراد
به الجنس حكمه كذلك مثل قولك العبد يقول زيد حيث لا عهد خارجا فانه يحمل على الجنس او على الاستغراق
كما في قولك ضربي زيدا قائما فالجنسان المتقدمتان حاصلتان فيه واما صورة العكس فلا يجري

في ضمن غيره كما في الاطلاق بالنسبة الى افراده فالمراد من الاتحاد ان المحمول موجود صحيح

هو ما مر بيانه واما صورة العكس فمن جهة واحدة وهي التعريف م

ما قد مثلنا في المعرف باللام فيه من الظاهر ان معناه زيد صديق لي على طريقة الاضافة اللفظية ثم قد ظهر لك مما مر من
تعدد الجهتين ان المسند اليه اذا كان معرفا باللام يفيد حصره في المسند وان لم يكن حقه التاخير الخ كما في
قولهم الكرم التقوى والعلماء امناء الله الخ والكرم في العرب والامام من قريش كما صرح به علماء المعاني
ولا يلزم منه كون كل ما في العرب كرما ولا كل من في القريش اماما كما لا يلزم في زيد قائم او ان القائم زيد
القائم والالف في زيد واما الحصر بانما والمراد به نفي غير المذكور آخرا كقولك انما زيد قائم في قصر الموصوف
على الصفة وانما العالم زيد في العكس فالانذار الاقوى فيه الحجية للتبادر عرفا ونقلا عن النحاة وقد تمسكهم
فكذا لغة ايضا مع اصالة عدم النقل ويدل عليه ايضا استدلال العلماء بمثل قوله عليه السلام انما الاعمال بالنيات
النيات وانما الولاء لمن اعتق على نفي العمل من دون نية ونفي الولاء لغير المعتق من دون نكير وان كان
يمكن القدح فيه بانه مقتضى التعريف في المسند اليه كما في قوله انما الاعمال بالنيات في قوة الموجبة
الكلية المناقضة للسالبة الجزئية وانت خبير بكمال وضوح الفرق بين المحقق بانما وعدمه وان قلنا ومقصود الاخص من يعتمد على دلالة تعريف المسند اليه
بدلالة تعريف المسند اليه على ذلك لا نعتمد على دلالته انما عليه مع كمال وضوحه وكيف كان فالعمدة
هو التبادر بناء على الوارد وقد يستدل بصحة انفصال الضمير معه في قول الفرزدق وانما يدافع عن احسابهم
انا او مثلي فان الوجوه المجوزة للفصل مفقودة سوى ان يكون الفصل لغرض وهو ان يكون المعنى
ما يدافع عن احسابهم الا انا وقد يستدل ايضا بان ان للاثبات وما للنفي ولا يجوز ان يكونا للاثبات
ما بعده ونفيه بل يجب ان يكون الاثبات ما بعده ونفي ما سواه او على العكس والثاني باطل بالاجماع
فتعين الاول وهو ضعيف لان ان انما هو لتاكيد الكلام نفيا كان او اثباتا فان الله لا يظلم الناس
شيئا وما النافية لا ينفي الا ما دخلت عليه باجماع النحاة بل كافة كما في ليتما ولعلما وغيرها كما صرح
به ابن هشام وغيره فالتحقيق انه كلمة متضمنة لمعنى ما والا بحكم التبادر واستعمال الفصحاء وقد نوقض
بقوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم لعدم انحصار المؤمنين في المذكور وانما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس لعدم ارادة الله في اذهاب الرجس عنهم وانما انت منذر ونحوها ان الله عليه لا انذار
غيرهم ايضا وفيه ان المراد في الاول الكمل منهم وفي الثاني ان ارادة اذهاب الرجس مقصور على اهل البيت في زمانهم
لا غيرهم لا الكفار مطلقا ارادة الله في ذلك اذ عرفت ان النفي يرجع الى المذكور اخيرا وفي الثالث

الانذار النافع

الانذار النافع وهو على فرض التسليم فالمجاز خير من الاشتراك ومطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة وقد اثبت التبادر
كونه حقيقة فيما ذكرنا واحتج منكر الحجية بانه لا فرق بين ان زيدا قائم وما زيد الا قائم فكما العدم وقد وانما زيد قائم
عرفت الفرق واختلف المثبتون ايضا فقيل انه بالمنطوق لانه لا فرق بين انما الحكم لله وبين لا اله الا الله وبطلان
ذلك بطلانه مما مر في تعريف المفهوم والمنطوق وقد اشرنا اليه انفا ايضا واما ما والا فلا خلاف في حجيته جمهورا والخبر
ظاهرا والظاهر ان الدلالة فيها بالمنطوق فلا وجه لجعله من باب المفهوم   انه لا حجية في مفهوم
الالقاب لعدم دلالة اللفظ عليه باحدى الدلالات لانه لو دل لكان قولنا زيد موجود وعيسى رسول الله كفرا
لاستلزامها نفي الصانع ورسالة نبينا صلى الله عليه وآله واحتج الدقاق وبعض الحنابلة على الدلالة بان التخصيص
بالذكر لا بد له من مخصص ونفي الحكم عن غيره صالح له والاصل عدم غيره وايضا قول القائل لست زانيا ولا اختي زانية
يدل على ان المخاطب واخته زانيان واوجب الحنابلة الحد عليه لذلك والجواب عن الاول ان تعلق الارادة مخصص
وليس الاسم واللقب فيه ازيد في الكلام حتى يحتاج الى فائدة خاصة في ذكره وفائدته فائدة اصل الكلام
وعن الثاني ان القرينة قائمة على ارادة التعريض   العدد المذهب المحققين عدم الحجية والمفهوم
فلو قيل صم صيام ثلثة ايام من رجب كان له من الاجر كذا فلا يدل على عدمه اذا صام خمسة نعم يحتاج جوازه
الى الرخصة وان رجح لان العبادة توقيفية تحتاج الى التوظيف لا لان القول الاول ناف له واذا
صام الزائد فمن باب عموم الصوم فلا ضرر اصلا وكذا الكلام في عدد الاذكار والتسبيحات ولكن في بعض
الاخبار المنع عن التعدي والظاهر انه في صحة اعتقاد ان الزائد مثل المامور به في الاجر لا لعدم الجواز واما
اذا قيل يجب عليك صوم عشرة ايام فيجوز الاكتفاء بالخمسة لعدم الامتثال المنطوق ح لا لان المفهوم
يقتضي ذلك ولو ورد الامر بخمسة اخرى فلا يعارض السابق بان يقال ان مفهوم القول الاول يقتضي عدمها
فلا بد من الترجيح والمراد بعض المواضع الذي لا يجوز التعدي الى ما فوق وما تحت فانما هو بدليل خارج فعدم
جواز زيادة الحد مثلا على الثمانين او المائة جلدة فانما هو لحرمة الايذاء من دون اذن فيقتصر على التوظيف
وعدم قبول الا شهادة الواحد انما هو لفقدان الشرط وهو اثنان فهو مقتضى المنطوق كما اشرنا وكذا ذلك
كون الماء اقل من كر او قلتين في النجاسة ولذلك ترى الاكثر ايضا لا ينجس لان المناط في الحكم
هو الكثرة وعدم نقصها عن هذا المقدار لا عدم كونه اكثر وذلك ايضا ومن جملة الاعداد المعتبرة في الشرع

قد يتوافق حكمهما الاقل والاكثر وقد ينتفع باستعماله عام والعام لا يراد به الخاص وقد يتوهم ان تحديد اقل الحيض بالثلثة
واكثره بالعشرة انما استفيد من مفهوم العدد في قوله ع اقل الحيض ثلثة ايام واكثره عشرة ايام فلو كان ثابتا وزيد الاقتصار
بالاقل وفيه لا يخفى فان تحديد الاقل لا يتم الا بعدم تحقق الحيض في يومين والا لكان هو الاقل وبان لا يكون الاربعة
اقل والا فلا يتحقق بثلثة وليس هذا من مفهوم العدد في شيء وقس عليه حال الاكثر والظاهر ان الكلام في التحديد
والمسافة وامثالها هو الكلام في العدد واما مفهوم الزمان والمكان فهو ايض كذلك وذهب الى حجيتهما جماعة
ويظهر الاحتجاج والجواب مما تقدم فان قلت اذا قيل بعه في يوم كذا او خالف الوكيل في العقد غير صحيح وكذا غيره
من العقود قلت لان التقييد في الوكالة تابع للفظ ومقتصر بالقيد لا من حيث المفهوم بل من حيث انحصار الاذن
في ذلك ولذا لم يختلف عند المفهوم في اختصاص الوكالة والوقف ونحوها بالقيد وصفا وشرطا وزمانا
وغيرها وصرح بما ذكرنا الشهيد الثاني ره في تمهيد القواعد

في العموم والخصوص

وفيه مقدمة ومقاصد فالعام هو اللفظ الموضوع للدلالة على استغراق اجزائه او جزئياته
كما عرفه شيخنا البهائي ره واحترز بقيد الموضوع للدلالة عن المثنى والجمع المنكر واسماء العدد فانها لم توضع
للدلالة على ذلك وان دل وقوله اجزائه او جزئياته لدخول مثل الرجال على كل واحد من المعنيين الاتيين
من ارادة العموم المجموعي والافرادي وهذا اصطلاح والا فلا مانع من جعل العشرة المثبتة ايض عاما كما يشهد
به صحة الاستثناء فالعام على قسمين اما كل يشمل افراده او كل يشمل اجزائه والعام المعهود والغالب
الاستعمال في كلامهم هو المعنى الاول ولذلك ذكروا ان دلالة العموم على كل واحد من افراده دلالة تامة
ويعبرون عنه بالكلي التفصيلي والكلي العددي والافرادي وليست من باب الكل الى الهيئة الاجتماعية المعبر عنه
بالكل المجموعي ويظهر الثمرة في النفي فلو كان الجمع المضاف في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم بمعنى الكل المجموعي فلم يدل
على حرمة قتل البعض بخلاف المعنى الاول نظير ضربت العشرة وما ضربت العشرة ويجيء ان العموم قد يستفاد من جهة
المقام لاقتضاء الحكمة الى ذلك وهو ايض ليس من العام المصطلح وان ترتب عليه احكام

المقصد الاول في صيغ العموم قانون اختلفوا في كون ما يدعى كونها موضوعا للعموم من الالفاظ
موضوعا له او مشتركا بينه وبين الخصوص او حقيقة في الخصوص على اقوال وقيل بالتوقف ثم القائلون
بثبوت الوضع للعموم اتفقوا في بعض الالفاظ واختلفوا في الاخر فلنقدم الكلام في الخلاف في اصل الوضع

والاظهر الاشهر

والاظهر الاشهر كونها حقيقة في العموم لنا التبادر فان اهل العرف يفهمون من قولنا ما ضربت احدا ومن دخل داري فله
درهم ومتى جاءك زيد فاكرمه ونحو ذلك العموم فلو قال السيد لعبده لا تضرب احدا ثم ضرب العبد واحدا لاستحق
بذلك عقاب المولى وللاتفاق على دلالة كلمة التوحيد عليه وللاتفاق على لزوم الحنث على من حلف
ان لا يضرب احدا فضرب واحدا وان من ادعى ضرب رجل لو اردت تكذيبه قلت ما ضربت احدا فلولا انه
سلب كلي لما ناقض الجزئية فان السلب الجزئي لا يناقض الايجاب الجزئي وقصة ابن الزبعرى فانه لما سمع
قوله تعالى انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم قال لاخصمن محمدا ثم جاءه ص وقال يا محمد اليس عبد عيسى وموسى
والملائكة فهمه دليل العموم لانه من اهل اللسان والدلالة من ذلك جوابه ص حيث قال ما اجهلك بلسان قومك
اما علمت ان ما لما لا يعقل فلم ينكر العموم وقرره اما استعمله كلمة ما في ذوي العقول او العلم منهم كما في قوله تعالى
والسماء وما بناها فانما هو خروج عن الحقيقة لنكتة وفي رواية اخرى اجاب بان المراد عبادة الشياطين التي
امرتهم بعبادة هؤلاء فنزل قوله تعالى الذين سبقت لهم منا الحسنى اولئك عنها مبعدون حجة القائلين
بانها حقيقة في الخصوص وجهان الاول ان الخصوص متيقن المراد من هذه الالفاظ حيث استعملت سواء
اريد منها الخصوص فقط او في ضمن العموم بخلاف العموم فانه مشكوك الارادة ولما كان الوضع مسلما للتفهيم
فلا بد له من مرجح فالاولى ان يكون موضوعا للمتيقن المراد فانه اوفق لحكمة الواضع حيث ان غرضه من الوضع التفهيم وبهذا
التقرير اندفع ما ورد على الدليل بانه انما يدل على تيقن الارادة لا الوضع والجواب ان هذا اثبات اللغة
بالترجيح العقلي وهو باطل لان طريقه منحصر في النقل اما صريحا ومحضا بالتواتر والاحاد او بانضمام شيء
من العقل كما لو استفيد من مقدمتين نقليتين وضع مثل عموم الجمع المحلى فانه ثبت بواسطة مقدمتين
مستفادتين من النقل عموم الجمع احديهما ما ثبت عن اهل اللغة جواز الاستثناء منه باي فرد امكن
الارادة عن الجمع واحتمل شموله له في كل موضع وثانيتهما ما ثبت ان الاستثناء هو اخراج ما لولاه
لدخل ويحصل من ذلك انه يجوز اخراج كل فرد من الجمع ثم العقل يحكم بان الشيء ما لم يكن داخلا
في شيء لا يمكن اخراجه منه فثبت ان جميع الافراد داخل فيه وهو معنى كونه موضوعا للعموم وهكذا
واما العقل المحض فلا مدخلية له في اثبات اللغات واما التبادر وصحة السلب ونحوهما فانما هي ادلة
للفرق بين الحقيقة والمجاز لا لاثبات اصل الوضع ولا باس بتوضيح المقام وان كان خارجا عما

نحن فيه لتنبيه الغافلين فنقول ان الوضع لا يثبت الا بالنقل عن الواضع لبطلان مذهب عباد
بن سليمان الصيمري واصحاب التكسير من ان دلالة اللفظ على المعنى انما ثبت من مناسبة ذاتية
والا لتساوت نسبة اللفظ فاما ان يكون هناك تخصيص وترجيح في الدلالة على
المعنى اولا فعلى الثاني يلزم التخصيص من غير مخصص وعلى الاول التخصيص بلا مخصص وهما محالان
والجواب ان المرجح هو الارادة اما من الله لو كان هو الواضع كتخلق الحوادث في اوقاتها او من الخلق
لو كان هو الواضع كتخصيص الاعلام بالاشخاص مع انه يدفعه الوضع للنقيضين والضدين
واقتضاء الوضع اللفظ بالذات لذلك في وقت او شخص بدون تخصيص ما لا معنى له لان
الذاتي لا يتخلف ولذلك وجه السكاكي هذا المذهب واوله بان مراده ان الواضع لم يهمل المناسبة
بين اللفظ والمعنى كما هو مذهب اهل الاشتقاق فذكروا ان الفصم بالفاء لكسر الشيء مع
عدم الابانة والقصم بالقاف لكسره مع الابانة للفرق بين الفاء والقاف في الشدة والرخاوة
كالقسمين من الكسر فثبت ان طريق ثبوت الوضع هو النقل لعدم امكان حصول العلم به من
جهة اخرى والمرجحات العقلية والمناسبات الذوقية ما لم يثبت جواز الاستناد اليها
في اثبات الاشياء التوظيفية التوقيفية كالاحكام الشرعية الفرعية ولذلك لا يجوز
اثباته بالقياس ايضا كما جوزه قوم من العامة فيما لو دار التسمية بالاسم مع معنى في المحل
وجودا وعدما كالخمر فانها دائرة مع تخمير العقل وجودا وعدما فقبله عصير وبعده خل والدوران
يفيد العلية فكان الواضع قال لحيث هذا خمر لانه يخمر العقل فكانه جوز تسمية كل ما فيه
هذه العلة خمرا فيكون ترخيصا منه بالعموم كترخيصه في سائر الكليات كما اشرنا اليه اوائل
الكتاب وهو باطل لعدم ثبوت حجية القياس مع ان جماعة ممن جوز العمل بالقياس لم يجوزه
في اللغة وقد يعيب الدوران على المستدل بان التسمية دارت مع المعنى والمحل وهو ماء
العنب ايضا فان المجموع اذا وجد التسمية واذا انتفى انتفت فالعلة مركبة ثم لا اذهب عليك ان
رفع كل فاعل لم يسمع رفعه من العرب ونصب كل مفعول لم يسمع نصبه ونحو ذلك وكذا الكلام
الرجوع في بلاغة العرب وكذا الكلام في اقسام المجازات وانواع العلائق ليس من باب القياس بل

او ينبغي ان يعطي للمرجح فيما ذكره
لم لا يكون ... ترجيح ... نسبي
المعنى الى الذهن ... في البلاغة
غيره ... ومعنى اخر ... منه

وجده

المستفاد من استقراء

المستفاد من استقراء كلام العرب وتتبع تراكيبهم بحيث حصل الجزم بتجويزهم ذلك وهذا محل الاختلاف
في جواز الاعتماد عليه واما الاعتماد على التبادر وعدم صحة السلب ورجحان المجاز على الاشتراك ونحو
ذلك فليس من باب اثبات الوضع بالعقل بل انما هو للتمييز والتفرقة بين الحقائق والمجازات الى المكلف
ان الاجنبي باصطلاح قوم الجاهل باوضاع كلماتهم اذا رأى انهم يستعملون لفظا في معان متعددة
ولا يعرف انها حقيقة وانها مجاز فلا ريب انه يعرف ان في ذلك الاصطلاح الفاظا مفردة موضوعة
للمعاني الشخصية او النوعية والفاظا مركبة موضوعة للمعاني النوعية والفاظا مستعملة في غير الموضوعات
لها بعلاقة مجوز نوعها من الواضع ونحو ذلك كما هو الدأب والديدن في جميع اللغات والاصطلاحات
ويعلم ان ما يتكلمون به قد يبلغ اليهم من واضع اصطلاحهم حقيقة كان او مجازا ولكنه يريد ان يميز بين
الحقيقة والمجاز ويعرف المعاني المتعددة التي يستعملون فيها لفظا واحدا على التناوب ايها
حقيقة وايها مجاز فيتفحص عن احوالهم فلما لم يصرحون له بنقل الوضع او يظهر عليه من قرائن حالهم ولا انهم
خواص الحقيقة في البعض وخواص المجاز في الاخر من خواص الحقيقة التبادر وعدم صحة السلب ومن خواص
المجاز تبادر الغير وصحة السلب ومن العلم بالعرض الخاص يحصل العلم بالمعروض ومعرفة خاصة الشيء
من خارج لا يحتاج الا النقل من الواضع فالمقصود بالذات من استعلام هذه الخواص تحصيل العلم بالوضع
بعنوان الحقيقة لا تحصيل العلم بمطلق الوضع وان حصل العلم بالوضع في ضمنه ايضا فان القدر المشترك
بين الوضع الحقيقي والمجازي حاصل لنا ذلك اي هو انما المطلوب تعيين الخصوصية فطلب تحصيل العلم بالقدر
المشترك تحصيل الحاصل ولعل توهم ان التبادر مما يثبت به الوضع فلم ينحصر طريق ثبوته في النقل انما
نشأ من فهم انحصار الوضع في الحقيقة وبالجملة تحصيل الموضوع له بالتبادر مثلا انما هو بعد حصول العلم بالقدر
المشترك بين الحقيقة والمجاز الذي هو من اللغة التي لا يمكن اثباتها الا بالنقل غايته الامر كون النقل
هنا غير صريح وهو نظير نقل حكم الشارع بواسطة دعوى الاجماع او التواتر او النقل ونحو ذلك فافهم ذلك
واضبطه فلنرجع الى ما كنا فيه فنقول وقد يعارض الدليل على فرض التسليم بان الحمل على العموم
احوط وهو باطل لان ذلك انما يتم في الواجب فقد يكون التكليف بالاباحة هكذا قيل واورد
عليه بالمنع في الواجب مطلق ايضا كما في اقتلوا المشركين فان قتل النفس المحترمة اشد من مخالفة

الامر الثاني انه اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق
القليل بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز واجيب بان احتياج
خروج البعض منها الى التخصيص بمخصص ظاهر في انها للعموم ولو صح التمسك بمثل هذه الشهرة او لى
فيه نظر اما في الاول فلان احتياج الخروج الى المخصص عند المستدل ليس لظهور العام في العموم بل لان
اللفظ عنده موضوع لبعض ما صدق عليه مفهوم الصيغة من غير تعيين ولما كان ذلك البعض محتملا
لكل واحد من الابعاض فالتخصيص انما يحتاج اليه لبيان المراد من لفظ العام لا لان العام ظاهر في
الجميع حتى يحتاج ارادة البعض الى المخصص ولعل هذا التوهم نشأ من لفظ وقد خص منه في تعبير المستدل
بذلك انما هو ذهاب على ممشى الخصم وتكلم باصطلاحه والا فمن مراد المستدل ان غالب استعمال الا
الذي يدعي عمومها في بعض ما يصلح له اللفظ والغلبة علامة الحقيقة فالتحقيق في الجواب منع كون
غلبة الاستعمال دليلا للحقيقة سلمنا لكنه يصير دليلا اذا لم يثبت الدليل على كونها حقيقة في الا
وقد بينا الادلة والمتة المثبتة فلا تمسك للمستدل ليس هو نفس الاشتهار بل لان ذلك الشرط
له حقيقة والمشهور مطابق للواقع حتى ان ذلك المشهور لم يفصح نفس الامر بان الله يتكلم بشي عليم
دائما فهو وارد على سبيل المبالغة لانه لو كان المراد ظاهره لكان كاذبا للزوم التخصيص في نفس المثل
واحتج القائل بالاشتراك بالاستعمال فيهما والظاهر الاستعمال حقيقة وفيه ان الاستعمال اعم من
الحقيقة كما مر مرارا وبانه لو كانت حقيقة في العموم لعلم اما بالعقل او بالنقل ولا مجال للعقل والنقل
اما تواترا او آحاد والاحاد لا يفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه وفيه ان التمييز
بين الحقيقة والمجاز لا ينحصر في نص الواضع او النقل عنه صريحا بل قد يعلم بوجود الخواص كما اشرنا اليه والخواص
موجودة فيها كما بيناه مع انه لا دليل على وجوب تحصيل اليقين ولا يلزم استواء الكل في المتواتر في نوك
لاختلاف الدواعي والموانع وحجة التوقف عدم ظهور المأخذ وقد عرفته
صيغ العموم على القول بوضع اللفظ له كثيرة منها لفظ كل والاظهر انه حقيقة في العموم وارادة
الهيئة الاجتماعية منه مجاز لتبادر خلافه وهو العموم الافرادي وكذلك لفظ الجميع وما يتصرف منه
كاجمع وجمعاء واجمعين وتوابعه المشهورة ومنها لفظ سائر على الاطلاق وان كان الاظهر في

ارادة الباقي

ارادة الباقي فانه ظاهر في تمام الباقي ومنها كافة وقاطبة ومن وما الشرطيتان والاستفهاميتان واما الموصولتان
فلا عموم فيهما الا ان يتضمن معنى الشرط ويفهم ذلك من الخارج وان فالاظهر الحمل على الموصولة ولا عموم الا ان يحمل
من باب الاطلاق الجنسي كما سيجيء في المفرد المحلى باللام والاظهر الاقوى ان ما حقيقة في اولى غير العلم ودعوى انه حقيقة بحر
في الاعم منه كما ذهب اليه جماعة ممنوعة وكذلك النكرتان الموصوفتان لا عموم فيهما نحو مررت بمن او بما
معجب لك وعن بعضهم الحاق ما المصدرية الزمانية مثل الا ما دمت عليه قائما والمصدرية اذا وصلت بفعل مستقبل
نحو يعجبني ما تصنع ومنها اي الشرطية والاستفهامية وعن جمهور الاصوليين انها عامة في اولي العلم وغيرهم الا انها
ليس للتكرار بخلاف كل فلو قلت لوكيلك اي رجل دخل المسجد فاعطه درهما اقتصر على اعطاء واحد بخلاف ما لو
قلت كل رجل فانه يعطي الجميع فمعنى هنا يكون عموم العموم مأخذا لما في المطلق بخلاف كل ومنها متى اذا وما
وايان واين ومنها متى وحيث واين وكيف واذا الشرطية اذا تعلقت بواحد منها كلها اما اذا استعملت مفردة فقد
يحمل على العموم اذا اقتضا الحكمة ومثال ان وهناك الفاظ اخر مذكورة في تمهيد القواعد وغيره والمعيار في
الكل التبادر فان فهم التبادر فان اقتضاه الحكمة اليه كما عرفت والا فلا عموم ويشهد الكلام في فيثبت الحقيقة والا
بعضها الا المشكل والخلاف فيه بالخصوص اختلف اصحابنا بعد اتفاقهم على ظهور الفاظ الجمع
المحلى باللام للعموم في دلالة المفرد المحلى عليه وتنقيح المطلب يستدعي رسم مقدمات الاولى المراد بالمفرد
هنا اسم الجنس ولا بد من بيان المراد من الجنس واسم الجنس والفرق بين اسم الجنس وعلم الجنس والنكرة والمعرف
بلام الجنس والجمع واسم الجمع فاعلم ان المراد بالجنس هو الطبيعة الكلية المقررة في نفس الامر مع قطع النظر
عن وضع لفظ له لمفهوم الرجل بمعنى ذلك ثبت له الرجولية الذي هو مقابل مفهوم المرأة هو الجنس ولا
يعتبر في تحقق مفهومه وحدة ولا كثرة بل يتحقق مع الواحد وما فوقه والقليل والكثير ولفظ رجل اسم
يدل على ذلك الجنس لكنهم اختلفوا في ان المراد باسم الجنس هو الماهية المطلقة لا بشرط شيء فيكون مطابقا
للمسمى او الماهية مع وحدة لا بعينها ويسمى فردا منتشرا والاقوى الاول وذلك لان الاسماء التي يتعاور
عليها المعاني المختلفة بسبب تعاور الالفاظ الغير المستقلة عليها كاللام والتنوين والالف
والنون وغيرها من التغيرات لا بد ان يكون لها مع قطع النظر عنها معنى شخصي وضع اللفظ له كما انه
يحصل لها بسبب لحوق هذه اللواحق اوضاع نوعية مستفادة من استقراء كلامهم والقول بثبوت الاقسام

الشخص بالنسبة الى كل واحد من المعاني بملاحظة كل واحد من اللواحق في كل واحد من الاسماء لعلم جواز
فيه تتفاوت من ملاحظة تفاوت المعاني المختلفة على اللفظ بسبب تفاوت الملحقات بحسب المقامات ان هنا
مفهوما مشتركا بينهما مع قطع النظر عن اللواحق يوجد منه شئ في الكل ويتفاوت بحسب المقامات وليس ذلك
الا نفس رجل الا معنى الماهية لا بشرط لا يقال الاسم لا يخلو عن شئ من اللواحق ولا يجوز استعماله بدون شئ منها
فلم لا تقول بان رجلا منونا مثلا موضوع لكذا ومعرفا باللام موضوع لكذا ومع مقابله الالف والنون
لكذا وهكذا اذ لا يجب فرض الرجل خاليا عن تلك اللواحق حتى يلزم له اثبات معنى دقيق انه موضوع للجنس
والماهية لا بشرط لانا نقول اولا ان مفهوم الرجل لا بشرط مع قطع النظر عن التعيين في الذهن مفهوم
مستقل يحتاج الى اللفظ في التفهيم وثانيا انه ايضا مستعمل في الاسماء المعدودة ولا ريب انه ليس بمهمل
بل موضوع وليس له معنى الا ما ذكرنا وثالثا ان كل اللواحق ليس مما يفيد معنى جديدا ولا يجب ان يؤثر في
المعنى تاثيرا وحينئذ التوهم في هذا الاعتراض لزوم اتمام الاسم باحد المذكورات وبه فعوان تنوين
التمكن ايضا مما يتم به الاسم ولكنه ليس الغرض منه الا امرا متعلقا بالاعراب كما في جاءني زيد فقولك
رجل جائني لا امرأة انما يراد به بيان الماهية وكذا كلك الاسد علي وفي الحروب نعامة وكيف كان فالظاهر
ان لفظ رجل اذا خلا عن اللام والتنوين موضوع للماهية لا بشرط ويؤيده ما نقلنا من اتفاق السكاكي
اتفاقهم على كون المصادر الخالية عن اللام والتنوين حقيقة في الماهية لا بشرط وعلى هذا فلا دلالة لرجل
مع قطع النظر عن اللواحق اسم الجنس وموضوع للماهية لا بشرط شئ واذا دخله التنوين فيصير ظاهرا في فرد
من تلك الطبيعة فالمراد به الطبيعة الموجودة في ضمن فرد غير معين ومن هنا غلط من اخذ الوحدة الغير
المعينة في تعريف اسم الجنس وادخلها في معناه نظرا الى ان المعقود من اوضاع التركيب لا تنفهم الا مع اللام
لا يستعمل بدون التنوين واللام وغيرهما من المتممات في انه خبر بان الحاصل لا بد له العام وكونه كذلك
في بعض الاحيان لا يستلزم مطلقا فان ذلك لا يتم في مثل الرجل خير من المراة وان قلت انما اخذ هذه
في تعريف النكرة منه قلت مع انه ينافي اطلاق اهل العربية لا يتم في مثل الامثلة المتقدمة في مثل قولك لمن سأل
عن شبح يتردد فيه كونه رجلا او امراة انه رجل فان المراد من التنوين ههنا ليس الا ان [illegible] النوع الغير المعين
المراد انه هذه الماهية لا غيرها والتحقيق ان اسم الجنس موضوع للماهية المطلقة فقولنا رجل في جائني رجل

نكرة لا اسم

نكرة لا اسم جنس وبعد ما جعلوا النكرة قسيما لاسم الجنس الا في النكارة فقد يلاحظ بالنسبة الى الطبيعة ايضا بحسب ملاحظة
حضورها في الذهن وعدمه فرجل في المثال المتقدم نكرة باعتبار عدم ملاحظة تعيين الطبيعة وفي المثال الثاني
باعتبار ملاحظة عدم تعيين الفرد وبالجملة فههنا اربعة امثلة رجل اذا خلا عن اللام والتنوين وهذا
رجل يعني لا امراة وجائني رجل وجئني برجل الرجل خير من المراة اما الاول فالمراد به الطبيعة لا بشرط بلا ريب
ولعل القائل بدخول الوحدة الغير المعينة غفل عن هذا لان نظره الى التركيبات لا الى مثل الاعداد الاسماء
المعدودة لندرة استعمالها في المحاورات والا فلا بد ان يقول بدخول الوحدة فيه ايضا واما الثالث فهو
نكرة بمعنى ان المراد منه فرد من ذلك الجنس اما غير معين اصلا كما في جئني برجل او عند السامع كما في جائني
رجل وعلى قول من يقول بدخول الوحدة الغير المعينة في الجنس فيكون اسم الجنس فلا يتفرق عنده بين هذا الثاني اعني
اسم الجنس والنكرة ولا يصح له جعل النكرة قسيما لاسم الجنس اذا كان مراده اسم الجنس الغير المعرف واما الرابع فهو تعيين للطبيعة
واشارة الى حضورها في الذهن على المختار وهو مجاز لاسم الجنس على القول الثاني لعدم ارادة الوحدة والكثرة جزما فقد
استعمل في جزء ما وضع له ويسمى الكلام في باقي اقسام المعرف باللام وتمام الكلام وتتميم المرام ان رجلا مثلا مع قطع
النظر عن اللام والتنوين له وضع والقول فانه لا بد ان يكون الوضع امام التنوين او اللام او غيرهما يحتاج الى دليل فان
لحوق تلك الملحقات في آحاد جميع الالفاظ ليس كما على الوسائل [illegible] من الوسائل كما هو من فهماد لا ريب ان
هذه اللواحق تتبع وعلى لفظ واحد على مقتضى المقام والقول بثبوت تعدد الوضع بعددها يقتضي بان يقول مثلا
رجل الوضع اولا في استعمال اللفظ مع التنوين لافادة الوحدة ثم مع اللام لاجل ذلك وارادة الماهية ثم مع الالف والنون
لاجل ذلك ولافادة التثنية وهكذا جزافا واعتراف فالقول بان اسم الجنس المعرف باللام كان اصله منونا ثم عرف باللام او بالعكس
وهكذا اقوال بلا دليل وترجيح بلا مرجح فلا بد من اثبات شئ خال عن جميع تلك العوارض بتساوي نسبته الى الجميع فلا مفر من
القول بان اللفظ مع قطع النظر عن اللواحق له معنى وانما يتفاوت المعنى بحسب المقامات ولا ريب ان اهل العربية متفقون
ان هذه الحروف الثلاثة هذه اللواحق موضوعة للماهية المعهودة وانما وقع الخلاف في اعتبار حصولها في فرد غير
معين وعدمه والنافي مستظهر فالوضع توقيفي مع ان السكاكي نقل اجماع اهل العربية على ان المصادر الخالية عن التنوين موضوعة
للماهية لا بشرط وبعد ثبوت هذا وعدم الفارق بينها وبين غيرها في قبول اسم الجنس يعاد في عمارة على الماهية الكلية لا بشرط شئ وهو الاسم الذي عن الملحقات
وقد يلحقه تنوين التمكن كما في قولنا هذا رجل لا امراة ومنه قول الشاعر اسد علي وفي الحروب نعامة وقد يلحقه الالف واللام للاشارة الى

واما الثاني فهو اسم جنس منكر بمعنى انه يذكر في الحمل فيحمل على تعيينها في الذهن م

بسبب الملحقات بفرض صاحب المعالم

نفس الطبيعة وتعينها مثل الرجل خير من المرأة وفي هذا الاسلوب لا التفات الى جانب الفرد ولا واحدا ولا اكثر واما اذا الحقه التنوين فهو للوحدة نحو
نكرة ولا يقال الواحد اسم الجنس فالمراد به فرد من ذلك الجنس واذا الحقه الالف والنون فيصير تثنية فالمراد به فردان من ذلك الجنس وكذلك الجمع
واذا الحقه الالف واللام فان اريد بها الاشارة الى فرد خاص باعتبار العهد الخارجي فهو المعهود الخارجي وهو اما باعتبار
ذكره سابقا كقوله تعالى فعصى فرعون الرسول المصباح في زجاجة فيقال له العهد الذكري او باعتبار حضوره كقوله تعالى
اليوم اكملت لكم دينكم ومثل يا ايها الرجل وهذا الرجل وكان يشار بهذه اللام الى الفرد المعين المعهود فقد يشار بها الى الصنف
المعين من الجنس كما يستفاد ذلك من ارجاع الضمير المعين من الطبيعة الداخلة عليها اللام بلام العهد بهذه فيكون ارادة
احد معين المشترك اللفظي ايضا كما هو احد الاحتمالين في الارجاع الى الافراد الغالبة لها سنبينه ان شاء الله وان اشير بها
الى تعيين الماهية فهو التعريف الجنس وتعيينه من غير نظر الى الفرد كما في قولك الرجل خير من المرأة وهو قسمان قسم يصح
ارادة الافراد منه لكنه لم يرد كما في المثال المذكور وكما في المعرفات مثل الانسان حيوان ناطق وقسم لا يمكن ارادة
الافراد منه كقولك الحيوان جنس والانسان نوع ثم قد يراد بذلك الماهية باعتبار الوجود وتعين نطلق المعرف بلام الجنس
ويراد منه فرد ما موجود في الخارج من دون تعيين المعهودية في الذهن وكونه جزئيا فرعيا لها مطابقا لها يصح اطلاقها
عليه كما في قولك ادخل السوق حيث لا عهد في الخارج وذلك لا يكون الا اذا قام القرينة على عدم جواز ارادة الماهية من حيث
هي ولا من حيث وجودها في ضمن جميع الافراد كالدخول لا يمكن فيه وهو في معنى النكرة وان كان يجري عليه احكام المعارف
وقد يراد بها الماهية باعتبار وجودها في ضمن الافراد كقوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين آمنوا وهي المعهود الخارجي
خارجا عن المعرف بلام الجنس الصحيح المذكور في كلام القوم ووجهه ان معرفة الجنس لا يكفي فيها في تعين بعض من افراده بل
يحتاج الى معرفة اخرى وقيل ان الاستغراق كارادة فرد ما ايضا لا يكفي فيه معرفة الجنس بل يحتاج الى امر خارج
وهو دليل على عدم امكان ارادة الماهية من حيث هي وعدم امكان ارادة البعض الغير المعين ايضا في الاستغراق فالاولى
ان يجعل القسم الاول من الجنس اذا عرف باللام وبقي اما يقصد باللام محض تعيين الطبيعة والاشارة اليها كما هو من موضوع
الالف واللام ولم يقصد ازيد منها من العموم فلا يحتمل غيره فهو تعريف الجنس واما ان يقصد به الطبيعة باعتبار الوجود
فاما ان يثبت قرينة على ارادة فرد خاص فهو العهد الخارجي والا فان ثبت قرينة على عدم جواز ارادة جميع الافراد فهو
العهد الذهني والا فالاستغراق ويمكن الكلام في الموارد الاول انه هل يمكن تجديد المعهودية الذهنية في مجمل اللفظ عليه
او يحتاج الى امر آخر والثاني ان الحمل على العهد الذهني كيف يصار بعد عدم امكان الحمل على الاستغراق والذي [illegible]

المحلى باللام الافراد
المتعارفة ويشير اليه
وكما يمكن ارادة البعض القوم

الحمل على الاستغراق

المحمول على الاستغراق اذا لم يعهد شيء في الخارج وهو من باب دلالة العقل او اللفظ ويجيء الكلام فيهما ثم ان الفرق بين العهد
الذهني والنكرة ليس الا من جهة ان الدلالة على الفرد في العهد بالقرينة وفي النكرة بالوضع والظاهر انه ايضا يستعمل
في كلا معنيي النكرة اعني ما كان من باب جاء رجل من اقصى المدينة وباب جئني برجل واما الفرق بين علم الجنس واسم الجنس فهو
ان علم الجنس قد وضع للماهية المتحدة مع ملاحظة تعينها وحضورها في الذهن كاسامة فقد تراهم يعاملون معها معاملة
المعارف بخلاف اسم الجنس فان التعيين والتعريف لا يحصل فيه الا بالة مثل الالف واللام فالعلم يدل عليه بجوهره واسم
الجنس بالالة واما الكلي الطبيعي فلا مناسبة بينه وبين اسم الجنس والمناسب له انما هو نفس الجنس ولكل جنس يكون كليا طبيعيا وليس
فالجنس اعم فان الكلي الطبيعي موجود من المفهوم الكلي ونفس الكلي جنس فالجنس اعم مطلقا واما الفرق بين اسم الجمع واسم
فهو ان اسم الجنس يقع على الواحد والاثنين بالوضع بخلاف اسم الجمع الثانية لاختصاصه بالجنسية بالمفردات [illegible] ايضا
بعنوان المراد من الجمع هو الجنس الموجود في ضمن جماعة كما قال في النكرة انه الجنس الطبيعي مع قيد وحدة غير معينة ان الجماعة
ايضا مفهوم كما ان الجماعة الرجال ايضا مفهوم كما انك تتصور جميع الصور المتقدمة فيه فيتحقق لفظ رجال مع قطع النظر عن اللام
والتنوين موضوع لما فوق الاثنين وهو يشمل الثلثة والاربعة وجميع رجال العالم فقد ينون ويراد به الوحدة اعني جماعة واحدة
مثل النكرة الافرادية في الفرد وقد ينون لمحض التمكن ويراد به الماهية بدون ملاحظة التعيين كما في قول الشاعر قوم
آل حصن ام نساء وقد يعرف ويراد به الجنس والماهية مثل والله لا اتزوج الثيبات من الابكار اذ اراد الجنس الجمع وقد
يراد به العهد الذهني كقوله تعالى الا المستضعفين من الرجال والنساء والولدان لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون
سبيلا ان قلنا يكون الجملة صفة للمستضعفين وقد يثنى ويقال رجلان وقد يجمع كما جيء رجالات لما عرفت ذلك
واما التثنية فلا يجري جميع ما ذكر فيه فان العدد المشترك بين كل واحد من المجموع ومجموعها موجود وهو مفهوم جماعة
الرجال بخلاف رجلان فان مفهوم اثنان من الرجال مشترك بين كل واحد من الاثنيات بخلاف المجموع فانه
ليس من افراد اثنين من الرجال ولكن التثنية ايضا قد يراد به النكرة وقد يراد به النكرة وقد يراد به العهد الخارجي بل
العهد الذهني ايضا وقد يراد به الاستغراق والجنسية فيعوض الجمع كما ان الجمعية يعوض الجنس ثم ان الجمع المعرف باللام
قد يراد به الجنس بمعنى ان الجمع يعرف بلام الجنس فيسقط عنه اعتبار الجمعية ويجوز ارادة الجنس فيجوز ارادة الواحد ايضا منه
ولاجل هذا ينظر قولهم في تعريف الحكم بانه خطاب الله المتعلق بافعال المكلفين حيث نقض بالخواص مثل وجوب
صلاة الليل على النبي صلى الله عليه وآله بان المراد جنس الفعل وجنس المكلف ولكنه مجاز لان اللازم معنى الجمعية لا يوجب كون

وقد يراد به الجميع المعهود اذا كان هناك
عهد خارجي

اللفظ حقيقة في المفرد لحاصر حرا بان قولهم فلان يركب الخيل مجاز وبنوا فلان قتلوا فلانا وقد قتله واحد منهم مع
ان السلاح الجمعية لا يوجب انسلاخ العموم فعلى القول بانه حقيقة في العموم كما هو المشهور الموجود فيكون نحو ايضا مجازا
نعم يمكن ان يقال بعد التجوز وارادة الجنس فلا يكون ارادة الواحد مجازا بالنسبة الى هذا المعنى المجازي وشئ قوله
الرجال قوامون على النساء يحتمل انسلاخ الجمعية وجنس الجمع كليهما ولعل الثاني اظهر الثالث لنه قد علمت ان الالفاظ الموضوعة
للمفاهيم الكلية لماوضع شخص مع قطع النظر عن اللواحق ووضع نوعي باعتبار اللواحق فاعلم ان الوضع النوعي
اي من سبب اللواحق قد يكون حقيقيا وقد يكون مجازيا كما في العلائق والمجازات فيحصل الاشكال في ان المعاني الحقائق
المستفاد لسبب لحوق اللام او التنوين او غيرهما ايها حقيقة وايها مجاز اذ كما ان وضع المجازات نوعي باعتبار ملاحظة
انواع العلائق فقد يكون وضع الحقائق ايضا نوعيا باعتبار الضم والتركيب بمعنى نوع الهيئة وتعيينها لسبب اللحوق
اللام مثلا لا معنى التركيب في كونه معنى حقيقيا للمفرد المعرف باللام ولعا لا النص في العهد الذهني او الخارجي او الاستغراق
فعينه اشكال ويظهر من التفتازاني في المطول ان استعماله في العهد الذهني حقيقة فانه الحق وارد في قسم الجنس وفيهم
الوضوح القرينة كما في قولك جاءني رجل فان المعنى المستعمل فيه اللفظ هو ما كان الوضع الاصل واستعمال اللفظ هو الا
عليه والمقصد الاصلي هنا ارادة الجنس لكن لم ارد فردا منه بالتمام قرينة المقام ويلزم من ذلك كونه في الاستغراق ايضا
حقيقة اذ هو ايضا من افراد تعريف الجنس لسبب قيام القرينة على عدم ارادة فرد معين او غير معين لحمل عليه بل يلزم
ذلك في العهد الخارجي ايضا على ما بيناه وعدم الفرق وضعف اخراجه عن التعريف الجنس وادخال صاحبه فيه وقد ذلك
فرعه من العلماء ايضا وهذا انما يتم لو جعلنا اسم الجنس هو الماهية لا بشرط والا فمع اعتبار الوحدة الغير المعينة فيه يصير مجازا
لسبب التعريف لا سقاط الوحدة عنه وارادة الوحدة الثانية معدوم لسبب المقام في العهد الذهني والكثرة في الاستغراق
انما هو بقرينة المقام لا لسبب ما كان في اصل الموضوع له واللام يتم في الاستغراق جزما وانا اقول الظاهر ان المعرف
بلام الجنس لا يصح اطلاقه على المذكورات بعنوان الحقيقة لان مدلول المعرف بلام الجنس هو الماهية المعراة عن ملاحظة
الافراد ليس مع التعيين والحضور في الذهن وذكره وارادة فرد منه استعمال اللفظ في غير ما وضع له لا يقال التعريف
عن ملاحظة الافراد عدمها فلا منافاة كما يقال هذا رجل لا امرأة وهو حقيقة جزما لانا نجيب عنه بنظير ما اشرنا ليس عبارة عن ملاحظة
اليه في مبحث استعمال اللفظ المشترك في المعنيين من ان الوضع توقيفي كالاحكام الشرعية وان اللفظ المشترك
موضوع لكل من المعاني في حال الوحدة لا بشرط الوحدة وانه لا رخصة في ارادة غير ذلك ولا ريب ان حال عدم الملاحظة

حفار

مغاير لحال اعتبار الملاحظة وذكر اللفظ الموضوع للمفرد وارادة فرد آخر منه غير حمل اللفظ الموضوع للجزء او نحوه عطف عليه
في الكلمة والشاة فقد لا يستلزم المجازية كما في قولك هذا رجل فان المراد هنا صدق رجل على المشار اليه وغايته ايضا ماده
الاتحاد وبحسبهما الا كونهما موجودا واحدا لكاشر في مفهوم الحمل فقولك زيد انسان مغاير من زيد رجل وذلك
بحمل الاول على المبالغة لا ان معناه ان زيدا نفس الطبيعة المعينة ومعنى الثاني انه يصدق عليه انه رجل اذا
عرفت هذا علمت ان القول بكون الاقسام المذكورة من قبيل المعرف باللام الجنس وانه حقيقة في الكل غير صحيح فلابد
اما من القول بالاشتراك اللفظي او كونه حقيقة في بعضها ومجازا في الاخر والذي يترجح في النظر هو كونه حقيقة
في تعريف الجنس مجازا في غيره للتبادر في تعريف الجنس فمن يدعي الحقيقة في العهد او الاستغراق لا بد له من اثبات
وضع جديد للهيئة التركيبية او نقول باشتراك اللام لفظا في افادة كل واحد منها وتعيينها محتاج الى التوقيف
والتبادر وغيره مما سنذكر سيما اصالة عدم ارادة الفرد يرجح ما ذكرناه على ما ذكره من التقرير في الجمع
المفرد فلا بد ان يقال انه ليس حقيقة في الجنس اذا عرف باللام لكن الغالب استعماله في الاستغراق فلعله وضع
جديد للهيئة التركيبية ويتحقق ثانيا الكلام يتم بنفس الكلام في النكرة وانه حقيقة في اي شئ فقولنا رجل
لا امراة وجائني رجل وجئني برجل ونحو ذلك ايها نكرة حقيقة وايها مجاز ام مشترك بينها لفظا
او معنى ويظهر الثمرة في الحمل في عدم القرينة كقولنا رجل جائني فيحتمل ارادة واحد من الجنس لا اثنين كما هو
معنى النكرة المصطلحة المبحوث فيها الاسم الجنس ويحتمل ارادة نفس الماهية بدون اعتبار حضورها في الذهن
واللام انه حقيقة في النكرة المصطلحة فاطلاقها على اسم الجنس المنكر يكون مجازا ويحتمل كونها
حقيقة في الاعم تنبيه اعلم ان الاستعمال الكلي في الفرد
يتصور على وجوه لا بد من معرفتها ومعرفة ان ايها حقيقة وايها مجاز منها حمل الكلي على الفرد
مجازا سواء يقال زيد انسان فان الانسان قد حمل على زيد ولكن لم يستعمل في زيد بل استعمل في
مفهوم الكلي الذي زيد احد افراده وتنوينه تنوين التمكن لا التنكير لا يقال ان الحمل يقتضي الاتحاد
فاذا كان المراد بالانسان هو المفهوم الكلي فيلزم ان يكون الانسان منحصرا في زيد لانا نقول
الاتحاد المحمول لا يقتضي الا اتحاده مع الموضوع في الوجود ولا يقتضي كونهما موجودا واحدا
والا لبطل قولهم الاعم ما يصدق على الاخص صدقا كليا دون العكس فانه يصح ان زيدا والانسان
موجودان بوجود واحد وان امكن ان يوجد الانسان مع عمرو وليس بوجود واحد وكذا او لو
كونهما موجودا واحدا اطلاقا فانه لا يصح الحمل على سبيل المبالغة وهذا هو مآل قولهم ان الانسان محمول على

زيد مع الخصوصية يعني ان زيدا لا غير انسان ويلزمه كونهما موجودا وجودا واحدا وبهذا الوجه ليستقل الحصر في نحو قولهم
زيد الشجاع على هذا الوجه وح فلا مجاز في اللفظ حينئذ بل المجاز انما هو في الاسناد وهو خارج عما نحن فيه ومن
هذا يعلم حال قولنا زيد الانسان معرفا باللام وان اسناده مجازي فالاولى ان يخرج هذا من قسم اطلاق الكلي
على الفرد ومنها ان يطلق الكلي ويراد به الفرد وهذا يتصور على قسمين مثل جاءني رجل وجئني برجل وهذا الرجل
منكر كذا فلو اريد ان ذاك المفهوم مع الفرد في ضمنها بان يكون المراد جاءني شخص هو الرجل لا غير بان يكون
مع الفرد موجودا واحدا ويكون هو هو فلا ريب انه مجاز في الجميع وهذا يتحقق قولهم اذا اطلق العام على الخاص
مع قصد الخصوصية فهو مجاز وان اريد كونهما موجودا بوجود واحد فهو حقيقة لكن فهم ذلك يحتاج الى لطف قريحة
وبيانه انا حققنا ان اللفظ الموضوع للكلي وهو الجنس عند ان من المفعلين وكثيرا ما يشتبهان بالتنوين
مختلفة هو مادة اللفظ المجرد عن اللام والتنوين واذا التنوين للتمكن ليفيد في بعض الصور انه فيها دخله تنوين
التنكير فلا ريب انه يحصل منه اثر بوضع نوعي هو معنى النكرة كما في لفظة الاخر الموجبة لتنويع الانواع كما انه
والجمع ... فهو قولنا جاءني رجل اريد شخص معين في الخارج عند المتكلم غير معين عند المخاطب معناه ح في ظرف
التحليل جاءني شخص متصف بانه رجل فيستلزم تلك النسبة التقييدية المستفادة من المادة والتنوين نسبة جزئية
فلا هو قولنا هو رجل الحمل المتعارف ... الكلام فيه هو الكلام في زيد انسان كما مر ولا مجاز في الطرفين ولا في النسبة كما مر
ولو اريد جاءني شخص هو لا غير رجل فيستلزم المجاز في اللفظ ليفهم ان اطلاق ذلك الجنس على الفرد لا غير مثلا معنى مجازي للفظ كما
من رجح كلا فان قلت ارادة الخصوص من الفرد لكي يلزم انحصار الكلي في الفرد بل معناه ان هذا الشخص مع الخصوص رجل فاستعمل
اللفظ الموضوع للجزء في الكل بطريق الحمل المتعارف ... تحقق الرجل في غير هذا الشخص ليفهم ولي من ان الافراد هنا
استعمل في الفرد مع ... الخصوصية وطلق عليه المفرد ... بوضع الالف للمهية فاستعماله في المهية والتشخص استعمال في غير ما وضع
له وهو مجاز وذلك لا يستلزم الحصر فما معنى قولك لا غير في هذا المقام قلت هذا الكلام ناش عن الغفلة عن فهم الحقيقة والمجاز
وتحقيق المقام ان الحقيقة هو الكلمة المستعملة فيما وضع له المتبادرة في طرف التحليل للحمل الذاتي فاذا سمعنا ان
العرب وضع لفظ الاسد لنوع من الحيوان واشتبه علينا هذا النوع فاذا وصف لنا هذا الحيوان وتميز من بين الحيوانات
وقيل لنا هذا الاسد فلا ريب ان هذا حمل ذاتي ... المجاز في استعمال اللفظ الموضوع لمعنى في معنى اخر بان يتقبل بقيد
ان هذا اذا كان بعنوان الحمل الذاتي لا المتعارف فان الاسد اذا قلنا رايت اسدا اريد من الاسد الرجل الشجاع
ولم يستعمل في زيد مثلا ثم استعمل الرجل الشجاع المراد من اللفظ في زيد على نهج يتضمن حمل المتعارف اذ
التشبيه انما وقع بين مفهوم الاسد ومفهوم الرجل الشجاع بمعنى ان زيدا اشبه من جهة انه رجل شجاع بالحيوان

المفترس

المفترس لا من حيث الخصوصية واستعير لفظ الاسد الموضوع لا لزيد من حيث انه رجل شجاع لا من حيث الخصوصية فلفظ الاسد في هذا
التركيب مجاز من حيث اريد منه الرجل الشجاع حقيقة من حيث اطلاقه على فرد منه فاطلاق الاسد على زيد الحمامي مجاز وهو الاطلاق
عليه من حيث انه رجل شجاع ومن اخرى حقيقة من حيث اطلاقه عليه من حيث انه فرد من افراد الرجل الشجاع وهذا الاخير بعد حمل الاسد عبارة
عن الرجل الشجاع فنحو هذا المثال لا يوجد الحمل المتعارف في المعنى الحقيقي بالنسبة الى زيد من حيث انه رجل شجاع بل حمله ذاتي فان
الرجل الشجاع ليس من افراد المعنى الحقيقي للاسد على مذهب السكاكي من باب الادعاء حتى يمكن ان يتوهم حمل الاسد عليه لا يفيد انحصار افراده فيه
وظهر ان اطلاق المعنى الحقيقي على المعنى المجازي ليس الا من باب الحمل الذاتي فاذا كان من باب الحمل الذاتي فهو يفيد كونهما موجودا واحدا
وهذا معنى انحصار المحمول في الموضوع وانحصار المشبه في المشبه به واذا عرفت هذا في الاستعارة يظهر لك الحال في غيرها من انواع المجاز
فان قولنا رعينا الغيث اطلق فيه الغيث على النبات بعنوان الحمل الذاتي ادعاء يعني ان النبات بحيث لا يمكن انه فرد من افراد
الغيث الحقيقي بل هو هو نعم لما اريد منه النبات الذي هو الكلي اريد منه الفرد وهو فاطلاق الغيث ابتداء جعله بمعنى ان النبات على الفرد حقيقة من باب
اطلاق الكلي على الفرد بالحمل المتعارف ولا منافاة بين كون اللفظ مجازا باعتبار معنى وحقيقة في حمله على بعض افراد ذلك المعنى المجازي من جهة
اطلاق الكلي على الفرد اذا تحقق هذا فاعلم ان استعمال العام في الخاص بطريق اطلاق الكلي على الفرد بالحمل المتعارف بان كان المراد بيان اتحاد
العام مع الخاص في الوجود لا كونهما موجودا واحدا وبعبارة اخرى اطلق العام على الفرد باعتبار الجهة الموجبة فيه فهو حقيقة كما بينا
لان المجاز لا بد فيه من الحمل الذاتي وان اريد الخاص بشرط الخصوصية ومع اعتبار القيد فلا يمكن فيه الحمل المتعارف اذ لا وجه للانسان بهذا
المعنى في فرد اخر لاستحالة تحقق الخصوصية في موارد متعددة فرد زيد مثلا فحمله على عمرو بالحمل المتعارف انما هو بسلخ الخصوصية ومع
السلخ فهو فرد اخر هو الموضوع له لا هذا المعنى المراد والحمل المتعارف حمل المشترك المعنوي على افراده لا من قبيل حمل المشترك اللفظي على
احد معنييه الحقيقي والمجازي على معنييه في التامل في جميع ما ذكرنا ظهر لك ان معنى قولنا ان العام اذا اطلق على الخصوص باعتبار
الخصوصية معناه انه اتحاد ادعاء لكون العام منحصرا في الخاص وغفلة المعترض هنا زعمه انما يقول لا نم ذلك فان ارادة الخصوصية
هنا لا يمنع استعماله في الخصوصية الاخرى فلا يفيد الحصر وقد عرفت بطلانه فان ما يستعمل في غير هذه الخصوصية ليس هذا المعنى بل هو المعنى
الحقيقي والخصوصية عنه مسلوخة بالمرة حتى يصح استعماله في الخصوصيات المتعددة بلا مسامحة وهذا المعنى المجازي وظهر لك ان مورد الحمل
بيانه تحقق الرجل في غير هذا الشخص وعلى هذا فدخول اللام لتعريف العهد الخارجي حقيقة في المشار اليه مثل هذا الرجل في هذا
المراة ونحو ذلك في ذلك لان اللام للاشارة الى شيء يقصد بدخولها انما القصد انه يستلزم الحمل الذاتي كما في تعريف الحقيقة
او الحمل المتعارف كالعهد الخارجي وايا ما كان فلفظ المدخول مستعمل في معناه الحقيقي ولا ينافي ذلك كون المعرف باللام حقيقة في تعريف الجنس
مجازا في العهد الخارجي كما حققنا في محله مع ان الكلام في كون لفظ الكلي حقيقة في الفرد او مجازا ولفظ الكلي هو مدخول اللام فالله
مدخلية في تحقق هذا الاطلاق للام وغيرها من العوارض فان المشار باللام الى الفرد كما في العهد الخارجي فيتضح الفهم وان اذا اشير

الى التعيين الجنس فلا بد ان يراد من حضوره نفس الطبيعة الموجودة في الفرد مع الفرد فما اشتهر بينهم من ان المعرف باللام الجنس اذا استعمل في ارادة فرد ما
او بقي ان المعهود الذهني فهو حقيقة غير واضح لان معيار كلامهم في ذلك سواء انه من باب اطلاق الكلي على الفرد فهو حقيقة ولا ريب ان
المعرف بلام الجنس معناه الماهية المتحدة المتعينة في الذهن المراة عن ملاحظة الافراد عموما وخصوصا مطلقا وارادة الماهية باعتبار الوجود
خلاف معناه الحقيقي فان قلت ان الماهية المراة عن ملاحظة الافراد لا بشرط ملاحظة عدمها قلت نعم لكنه ينافي اعتبار وجودها في الافراد ولم
بيان تحققها في ضمن الافراد الموجودة مع انه لا مدخلية للام في دلالة اللفظ الكلي على فرده فيصير اللام ملغى فان اللفظ الموضوع للكلي من
حيث هو كلي مدخول اللام ولا المعرف باللام يصلح لان يستعمل في الكلي في ضمن فرد ما لا بهذا الوجه الا في ضمن فرد معين مع ان
المعرف باللام قد وضع للماهية المراة في حال عدم ملاحظة الافراد ولذلك استنكروا له بقولهم الرجل خير من المراة وحينئذ استعماله في حال ملاحظة
الافراد لم يثبت من الواضع كالمشترك في اكثر من معنى لا يقال يرد هذا في اصل المادة ليترتب انها موضوعة للماهية في حال عدم ملاحظة
الافراد لانا نقول ان استعمالها على هذا الوجه ليس مجاز وما ذكرناه من كونها حقيقة انما كان من جهة الحمل لا من جهة الاطلاق وهو
غير متصور فيما نحن فيه لعدم صحة حمل الطبيعة على فرد ما اي صدق وجه الكلي واتحاده مع الفرد انما يصح في الفرد الموجود كما هو مصداق
فرد ما لا مفهوم فرد ما والمطلق اسم المعرف بلام الجنس هو مفهوم فرد ما ومفهوم فرد ما لا وجود له حتى يتحقق الطبيعة في ضمنه كما
تعقل ما ذكرناه ان المراد بالمعرف باللام اذا اطلق واريد منه العهد الذهني هو الطبيعة بشرط وجودها في ضمن فرد ما لا كلي
وجودها في الاعيان اي الخارجية ولا معنى محصل لذلك الا ارادة مفهوم كل فرد من الطبيعة من اللفظ ولا شبهة ان مفهوم فرد ما
مغاير للطبيعة المطلقة ولا وجود له نعم مصداق فرد ما يتحد معها في الوجود ليس مرادا قطعا فهذا من باب اشتباه العارض بالمعروض فان
قلت هذا بعينه يرد على قولك جئني برجل فانه اريد منه الماهية بشرط الوجود في ضمن فرد ما يعني مصداق فرد ما لا مفهوم فرد ما
قلت هنا انها حقيقة ولم نقل بها انها مجاز فقد قلت كونها حقيقة من جهة ارادة النكرة الملحوظة في مقابل اسم الجنس ولا وضع نوعي
من جهة التركيب مع التنوين نفس معنى فرد ما وهو ليس كلي وطلبه يرجع الى طلب الكلي لا طلب الفرد ولا طلب الكلي في ضمن الفرد
فالمطلوب منه فرد حقيقي فان الرجل لا طبيعة الرجل الحاصلة في ضمن فرد ما اذ الاتيان بالكلي يتوقف على الاتيان بمصداق فرد ما
وهو فرد معين في الخارج [illegible] فلو اردت من قولك جئني برجل جئني بالطبيعة الموجودة في ضمن الفرد فهو مجاز لبعض
لعدم الوجود بالفعل الا ان لصحة الاطلاق بالفعل في ضمن فرد وان لم يجئ بخلاف هذا الرجل فيشير الى الطبيعة الموجودة بالفعل
في ضمن فرد وان لم يجئ رجل فان اريد منه النكرة فهو بعينه مثل هذا الرجل لانه اطلق على الطبيعة الموجودة فان الرجل الذي هو مصداق
فرد ما لا مفهومه وطبيعة فرد ما موجودة في ضمنه وان اريد منه اسم الجنس فيصح انه حقيقة لاطلاقه على الطبيعة الموجودة ومع هذا الكلام
فالعجب من هؤلاء انهم اخرجوا العهد الذهني عن حقيقة الجنس وهو داخل بالدخول ولعلهم توهموا ان ههنا ان اطلق واريد الفرد
بخصوصه فهو مجاز وهو توهم فاسد لان هذا ليس من ارادة الخصوصية كما بينا فان قولنا هذا الرجل ليس من باب العهد الخارجي

الحضور

الحضوري ولا ريب ان المشار اليه هو الماهية الموجودة في الفرد لان المراد ان المشار اليه هو هذا الكلي لا غير حتى يكون مجازا ونظير
ان توهم التعلل بكون المعرف بلام الجنس حقيقة في العهد الذهني ان ثالث منها انهم لما راوا الاحكام المتعلقة بالطبائع على انواع منها ما يتعلق
حكما للماهية كحسن او قبح او حل او حرمة ونحو ذلك مثل البيع حلال والربا حرام والصلاة واجبة والصوم جنة والزنا والخمر كذا
والخنزير كذا واللحم كذا ومثل ذلك فالاحتياج لتصور معناه لا لتحقق الا مثلا فرد ومنها ما يعني طلب تحصيل الماهية مثل صم وصل واشتر
اللحم وجئني باللحم ونحو ذلك فهذه المسألة يتأتى الا على ايجاد الماهية في ضمن الفرد والاتيان بفرد منها ولا شبهة انها غير مقصودة
بالذات منها بل المقصود هذا الاسم مدلولا حقيقيا للفظ فالمقصود بالذات من قول القائل اشتر اللحم طلب نقل طبيعة اللحم
على — لا بشرط لا المشترى من حين التفات الى الفرد لكن يلزمه وجوب تحقق فرد ما مطلوبا بالتبع وهو غير المعرف بلام الجنس ولم يرد من
اللفظ فرد ما مطلقا وظنوا ان هذا المعنى التبعي هو مدلول اللفظ فان قلت ان مراد هؤلاء القوم هو ما ذكرت لا غير قلت ليس
كذلك بل صرحوا بان المعرف باللام مستعمل في فرد ما لا ان العقل يحكم تبعا لوجوب ايجاد فرد ما فان شئت لاحظ كلام التفتازاني
في المطول وقد ياتي المعرف بلام الحقيقة لفرد الذي هو موضوع للحقيقة المتحدة في الذهن على فرد موجود باعتبار كونه معهودا في الذهن
وجزئيا من جزئياته وذلك عند قيام القرينة على ان ليس القصد الى الحقيقة مطلقا اياها كما يطلق الكلي الطبيعي على كل جزئي من جزئياته الى آخر ما ذكره وصرح في
موضع آخر بانه انما اطلق على الفرد الموجود منها باعتبار ان الحقيقة موجودة فيه وفي موضع آخر اي صرح ان اسم الجنس المعرف باللام
ان يطلق على نفس الحقيقة من غير نظر الى ما صدقت الحقيقة عليه من الافراد وهو تعريف الجنس والحقيقة ونحوه علم الجنس كاسامة
او على حصة غير معينة وهو العهد الذهني ومثله النكرة كرجل او على كل الافراد وهو الاستغراق ومثله كل رجل في النكرة وقد
صرح بذلك في مواضع اخر ثم انه في آخر كلامه فان قلت المعرف بلام الحقيقة وعلم الجنس اذا اطلقا على الواحد كما في ادخل السوق
ورايت اسامة مقبلة احقيقة هو ام مجاز قلت بل حقيقة اذ لم يستعمل الا فيما وضع له الى ان قال وسيتضح هذا في بحث الاستعارة
وحاصل ما ذكره هنا ان لفظ الاسد موضوع للرجل الشجاع ولا المعنى عام يشمل الرجل الشجاع والحيوان المفترس كالحيوان المتجوز والكلي
استعمال الاسد في الرجل الشجاع في قولنا رايت اسدا يرمي حقيقة لا مجاز لغوية تعقيدا على الجمهور واستشهد بذلك على ان
استعمال العام في الخاص حقيقة كما اذا رايت زيدا فقلت رايت انسانا او رجلا فلفظ انسان ورجل لم يستعمل الا فيما وضع له
لكنه قد وقع في الخارج على زيد وكذا اذا قال القائل اكرمت زيدا او اطعمته فقلت نعم ما فعلت ثم قال وقد سبق في بحث
التعريف باللام اشارة الى الحقيقة وهذا الكلام كالتصريح بانه اراد ان المعرف بلام الجنس اذا اطلق على فرد ما يكون حقيقة وكلام
الاقوى كما لو اريد من المعرف بلام الجنس فرد ما بل الطبيعة التي توجد في ضمن فرد ما فهو مجاز ومن يقولون انه حقيقة فينبغي
الاعتبار والنظر الى ما قيل لا الى من قال ولا يتوهم كيف يجترئ على مخالفة ائمة الفن في ذلك هذا من مباحث الالفاظ لانا نقول هذا
الكلام مبني على اجتهادهم في فهم اطلاق الكلي على الفرد وليس ذلك امرا مقصورا على النقل بل فيه للفكر والاجتهاد مدخلية فتفكر
وتدبر مع ان الف [illegible] المحلية [illegible] الاعتراض على دعوى الحقيقة فالقول بانه ليس بمجاز مع مخالفته الى ما يظهر من غيره ليس في محله وان

لما صرح الافراد باعتبار
عهديته في الذهن كما يطلقه
ذلك المراد الحقيقة
لعدم اطلاق المعرف باللام الحقيقة

ان ارادوا انه مثلا اذا قيل اشتر اللحم او خذ الماء لان لفظ اللام لتعريف الجنس لكن العقل يحكم بسبب المقام الى ارادة فرد ما

معلوم بالشيء وهو حقيقة من جهة انه مستعمل في نفس الموضوع له وهو الجنس مع الوقف لكنه غير موافق للكلمات المتقدمة فانها صريحة في الاطلاق

على الفرد وما يتوهم من الفرق بين الاطلاق والاستعمال بان الاطلاق يطلق على ما هو غير مقصودة بالذات بخلاف الاستعمال وهو كلام

يرجع حاصله الى ما ذكرنا من الدلالة التبعية فلا ريب ان رجل في قوله جاءني رجل من اقصى المدينة ليس من هذا القبيل وكذلك

رايت اسدا او رجلا ونحو ذلك فليف يكون تحقيق المقام على ما يذكره في باب الاستعارة وان ارادوا انه اطلق واريد منه فرد

او جميع الافراد وهو حقيقة لوجود الكلي في ضمنها مثل رايت انسانا وشاهدت رجلا فهو مجاز لا حقيقة لان استعمال اللفظ في غير

ما وضع له كما يشهد غاية الامر ان وجه الكلي في ضمن الفرد علاقة المجاز وكذا مناسبة الكلي للفرد ما علاقة وبقي الكلام في بيان

مطلب من هذا انه صيغة افعل حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب الراجح لانه قد استعمل فيهما فلو كان

حقيقة في احدهما او كليهما لزم المجاز والاشتراك فهو للقدر المشترك وما اجيب عن ذلك بانه يلزم على هذا التعدد والمجاز لو استعمل

كل منها لان استعمال ما هو موضوع للكلي في الفرد مجاز وما ورد به ان ذلك اذا اريد الفرد مع قيد الخصوصية لا مطلقا فانه لا يخرج

عن كونه واطلاقه وذلك لان صيغة افعل مشتملة على مادة وهيئة ووضعها بالنسبة الى المادة عام والموضوع له عام وانما

بالنسبة الى الهيئة فهي متضمنة للاسنادين احدهما اسناد الفعل الى المتكلم من حيث الطلب لانه انشاء والى المخاطب من حيث

قيام الفعل به وصدوره عنه ووضعها بالنسبة اليها وضع حرفي والمعنى لوجوب الندب الى الرجحان المنسوبة الطلبية الصادرة

من المتكلم فعلى هذا فالموضوع له كلي والافراد الجزئيات على التحقيق في وضع الحروف فاذا استعمل الصيغة في الموارد الخاصة فهي مستعملة

بنفسها فيما وضع له لا انها من قبيل استعمال العام في فرده بل هو استعمال اللفظ الموضوع باعتبار معنى عام للجزئيات اي خصوصة

في تلك الجزئيات فكان كل طلب خاص من كل متكلم خاص ومنتسب الفعل الى كل من طلب خاص نفس الموضوع له للصيغة واستعمال

الصيغة فيها حقيقة مثل ان زيدا اذا قال لعمرو اضرب او بكر قال لخالد اضرب وهكذا فكل منها مستعمل فيما وضع له فلذلك

الهيئة الجارية للنسبة في هذه المواضع من الوجوب والندب الى الطلب الراجح ليس الا راجع الى نفس ما وضع له فلا يقع القول

بان ذلك استعمال العام في الخاص حتى يتفرع عليه الجواب المذكور لغيره فعلى هذا القول قلنا بان الصيغة موضوعة لجزئيات الطلب

الحتمي الذي يعد بعد تصور ذلك المفهوم من حيث حين الوضع وجعله آلة لملاحظة الموضوع له فاذا استعمل في مورد خاص لا فائدة

الذي مثل ان يقول زيد لعبده افعل كذا فهو مستعمل في نفس ما وضع له وهكذا في الندب وكذا الطلب الراجح ولا فرق في المستدل

في هذا المقام بين ارادة الملحوظ حين الوضع هو الطلب الراجح بمعنى عدم ملاحظة الوجوب والاستحباب والغفلة عنهما والرجحان وكيفيته ويكون

افراده الطلبات الراجحة الصادرة من خصوصيات المتكلمين بدون قصد ندب او ايجاب فان هذا ايضا ممكن لغفلة الطالب عن المنع الذي

في نفس الامر عن احدهما فلا يكون الا فرد حقيقي انما يتخصص ويتميز بتميز المتكلمين في طلباتهم لاشتراك الطلب ملاحظة الوجوب والندب فلو استعمل

في الوجوب والندب فيكون مجازا ولو اراد القدر المشترك من الوجوب والندب بمعنى ان المراد الطلب الراجح فيصح كلام المستدل من انه

حقیقة

اهدائی کتابخانه آیت الله شیخ محمد صالح
علامه حائری بکتابخانه استان قدس رضوی
تیرماه ۱۳۵۱

حقيقة فيهما على المختار في الموضوع له فيظهر بطلان كلام المجيب وبعض المستدل اراد ذلك نعم لو فرض استعمال هو

الصيغة في القدر المشترك بين الامرين بالمعنى الاول عن الطلب الراجح الخالي من ملاحظة الوجوب والندب وعدم

الالتفات اليهما اصلا فيكون مجازا كما يلزم هذا لو قيل بوضعها للوجوب فقط او للندب فقط الا ان يقال

بالتجوز في موارد اطلاق الكلي وتميز الانواع بها وقد مضى من انه لا يخلو عليك الا مراد الله ولي الكلام الى المستقيم

معاريا للاعتبار والملاحظة فذكر الكلي في اللفظ للموضوع للمعنى واراده معنى آخر منه غير من اللفظ الموضوع للمعنى العام

آخر اذا الجملة والشيء فقد يستلزم المجازية كما في قولك هذا رجل فان المراد بهذا مصداق رجل على اشار اليه وغايته تلازم

اتحاد وجودهما لا كونهما واحدا كما في اخبار عن مفهوم الحصر في قولك زيد الرجل وما بمعنى زيد رجل ولذا لا يكون الا دالا على اتحاد النوع

لان معناه ان زيدا نفس الطبيعة المعينة ومن الشائع انه يصدق عليه جزءا في ذلك هذا علمت ان القول بكون الاقسام المذكورة

من اقسام المعرف بلام الجنس وانه حقيقة في الكل غير صحيح فلا بد اما من القول بالاشتراك اللفظي او كونه حقيقة في بعضها ومجازا

في الآخر والذي يترجح في النظر هو كونه حقيقة في تعريف الجنس مجازا في غيره للتبادر في تعريف الجنس وحقيقة في العهد او لا

لا بد له من اثبات وضع جديد للهيئة التركيبية او يقول بالاشتراك اللام لفظا في افادة كل واحد منها وتعيينها يحتاج الى القرينة

والتبادر وغيره مما سنذكر شيئا منها عدم ارادة النوع يرجح ما ذكرنا على ما ذكر في التعريف بالجمع مطلقا للمفرد لا يراد به

انه ايضا حقيقة في الجنس اذا عرف باللام لكن لا يثبت استعماله في الاستغراق فلعله وضع جديد للهيئة التركيبية وتحقيقه

ان رأيتم الكلام في النكرة وانه حقيقة في الشيء او قولنا جاءني الامراة وجاءني رجل وجاءني رجل ونحو ذلك الا ايضا

تكون حقيقة وانها من اسم مشترك منها لفظا او معنى وتظهر الثمرة في ان على الحقيقة لكون الكل رجل جاءني فيحتمل ارادة

واحد من الجنس لا بشرط كما هو معنى النكرة المصطلحة الجمع ثم فيما الاسم الجنس ويحتمل ارادة نفس الجنس من دون اعتبار حضوره في

4

الذهن والظاهر انه حقيقة في النكرة المصطلحة ما طلق الفا اسم الجنس يمكن ان يكون مجازا والجمع لكونها حقيقة في الاعم

مقتضى ما ذكرنا في التعريف والجمع او لا ان يكون عموم الجمع بالنسبة الى الجماعات كالمفرد بالنسبة الى الافراد فان جنس الجماعة اذا عرف بلام

الجنس واريد منه الاستغراق لا يراد ان يراد منه استغراق الجميع ما يصدق عليه مدخوله فيكون عمومه شمول الجماعات فيكون معنى جاءني

الرجال جاءني كل جماعة من جموع الرجال واورد عليه بان ذلك يستلزم جواز صحة ان لم يجئ رجل او رجلان وردوا

رجلا او رجلين اذا انضم الى غيرهما من جاء او ان بعضهم انضم جمعا آخر فلم يصدق على كل جمع من الجموع والمراد بجميع

الحكم لا على كل جمع حتى لا ينافي وقوع الواحد او الاثنين فلا يصح جاءني جمع من الرجال باعتبار كل فرد او فردين

واورد عليه ايضا بان ارادة ذلك يستلزم تكرار المفهوم الجمع المستغرق لان الثلثة مثلا جماعة فيندرج

فيه بعضها وجزء من الاربعة والخمسة وما فوقها فيندرج فيه ايضا منها بين تناول الكل ومن حيث كل جماعة فيكون

معتبرا في الجمع المستغرق وما عداه من الجماعات مندرجة فيه فلو اعتبر كل واحد واحد منها ايضا لكان تكرارا محضا ولذلك

الا انهم يقولون الجمع المستغرق اما بكل فرد فرد او اما بالمجموع من حيث المجموع واورد عليه ايضا بالنقض بقوله كل جنس

ون الحرف والالة

بالديهم فرحون وكلما خبت اه لعنت اختها وكذلك وفيه انكم رحماء الايات فقد اعتبرت منفردة
ولم يعتبر فيه للاحزاب المتداخلة باعتبار عموم الحرفية حكم على حدة وهكذا في الائمة فاليهود امة والنصارى امة
والمجوس امة وان كان يصدق على كل واحد من اصناف اليهود امة الخ وهكذا غيرهم ذاهبا بالكل وبهذا ان
اريد بالتكرار ان نعرض الحكم باكرام العلماء لابد ان يلاحظ ثبوت الحكم للثلثة مرارا متعددة بحسب اللفظ مع انه ليس
كذلك فهو ايضا ممنوع وان اريد انه لا ان نعتبر دخول الثلثة في الحكم باعتبارات فلا يضر انه يجوز ان يشترط
كذلك في عدم تداخل الجماعات واجزائها كي لا يلزم التكرار المذكور فاعتبار العموم بالنسبة لكل فرد فرد انما يكون
مع ابطال الجمعية واعتباره بالنسبة الى كل واحد من المجموع مع بقائه على حالته الاصلية من اعتبار الجمعية والظاهر
انه ايضا يفيد عموم الافراد ضمنا واما اعتباره بالنسبة الى المجموع من حيث المجموع فلا يفيد ذلك فيصح ان يقول للرجال
عندي درهم على هذا اذا كان الكل مشتركا في استحقاق درهم واحد ولا يلزم لكل واحد منهم درهم اذا قصد هذه
فنقول اما الجمع المعرف باللام فالظاهر لا خلاف بين اصحابنا في افادة العموم ولا يضر في ذلك ما ذكرنا من جواز ارادة
الجنس والعهد وغيره بل الظاهر ان المتبادر هو العموم الافرادي لا المجموعي بل المجموعي ينسلخ منه معنى الجمعية فالظاهر ان هذا
وضع مستقل للهيئة التركيبية على حدة وصار ذلك سببا لهجر المعنى الذي كان يقتضيه الاصل المعرف في العهد تمام ارادة
جنس الجمع على طريق المعهود الحجة وكيف كان والدليل قائم على كونه حقيقة في العموم فيكون في غيره مجازا والدليل الاتفاق
ظاهرا والتبادر وجواز الاستثناء مطردا الا ان يقول جواز الاستثناء والاحتمال ارادة العموم وذلك لا يفيد ارادة
العموم عند المتكلم لانا نقول المراد من جواز الاستثناء جوازه بالنظر الى ظاهر اللفظ مطلقا في كل مقام لم يقم قرينة على خلافه
لا الجواز العقلي لسبب امكان ان يكون مورد الاستثناء كما لا يخفى واما دلالة جواز الاستثناء مطردا على العموم فقد مر
وكذا الكلام في المضاف عند جمهور الاصوليين ومن فروع المسئلة لو اوصى للفقراء او فقراء البلد فان كانوا محصورين
فهو لهم جميعا مع الامكان والا فيصرف للثلثة فصاعدا الا ان المقام قرينة عدم ارادة الحقيقة واما المفرد المعرف
باللام فقيل بافادته العموم وقيل بعدمه وطريقة تقسيمهم الجنس المعرف باللام الى اقسام تقتضي القول بكونه حقيقة في
الجميع لكن لا على سبيل الاشتراك بل من باب استعمال الكلي في الافراد كما اشرنا اليه وقد يستشم من بعضهم القول بالاشتراك
اللفظي واما القول بافادته العموم فمذهبه انه حقيقة في الاستغراق وفي غيره مجاز ومع الهيئة التركيبية للاستغراق والا
عنده كونه حقيقة في الجنس للتبادر في الخالي عن قرينة العهد والاستغراق ولان المدخول موضوع للماهية لا بشرط اذا خلا

عن التنوين

فهو حق ظاهر ومن اريد انه لا بد ان يكون الحكم ثابتا له في نفس الامر مرارا متعددة

عن التنوين واللام واللام موضوع للاشارة والتعيين لا غير فهو بالزيادة فعليه بالاثبات وحاصل
هذا الاستدلال يرجع الى اعتبار الوضع الافرادي في كل واحد من اللام والمدخول والى حصر النوعية بمجرد التركيب مع
قطع النظر عن خصوصيات التركيب فلا يرد ان هذا اثبات اللغة بالترجيح الا انه يمكن ان يقال ان بعد الحصر
النوعية اي صدق انواع الاشارة احتمال الارادة المتكلم بالنسبة الى الكل متساوية فلا يجري اصل العدم في واحد
منها والكلام في ان مدخول اللام حقيقة في الطبيعة لا بشرط والاصل الحقيقة لا يثبت الحقيقة في الهيئة التركيبية
فالاولى التمسك بالتبادر فحينئذ يمكن الاستدلال هكذا في حقائق بعد معرفة ان يكون التعريف للجنس حقيقة اما متحدا او يكون
احد المعاني مشتركا فيه اللفظ الزاما بان يقال كونه حقيقة فيما قلناه والاصل عدم غيره والمجاز خير من الاشتراك والكلام
مع من يدعي كونه حقيقة في الاستغراق ويستنبطه ان ذلك يدل عليه ايضا عدم اطراد الاستثناء ومن يعني انه لا يصح في الوصف
بالكل مع وان لم يوجد هنا قرينة ارادة خلاف العموم ايضا فيصح جاء الرجل البصري او اكرم الرجل الا الفساق او
الاستدلال بجواز الكتب الكثير والربائب وعدم جواز جاء الرجل كلهم فضعيف لان عدم امكان الكل جميع الافراد
ودار جميع الماء قرينة على عدم العموم وعدم جواز التاكيد لعله لو كدر الماء لعلم مراعاة للمناسبة اللفظية واحتج
بانه يحكى عن الاخفش اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر واجيب عنه بانه لا يدل على العموم لان مدلول
العام كل فرد ومدلول الجمع مجموع الافراد وفيه ما فيه لما عرفت من ان العموم الجمع ايضا افرادي وبقوله تعالى ان الانسان
لفي خسر الا الذين آمنوا وفيه ان ما يدل على كون اللفظ للعموم اطراد الاستثناء لا جميع ما يحتمل اللفظ للعموم وغيره
على النوبة لا مطلق جواز الاستثناء فهنا قرينة على استعمال اللفظ في الاستغراق مجازا ومن ذلك يظهر التحقيق في الجواب
عن الاول ايضا فان التوصيف بالعام قرينة على ارادة الاستغراق ونحن لا ننكر مطلق الاستعمال وما يقال في الجواب
الوجهين ان الظاهر انه لا مجال للنزاع في افادة المفرد المعرف باللام العموم في بعض الموارد حقيقة كيف ودلالة
ارادة التوصيف على الاستغراق حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام في انما هو في دلالته
على العموم مطلقا لمثل المستعمل في غيره لكان مجازا على احد صيغ العموم التي هذا شأنها والدليلين لا يثبت الا انما دلالته
العموم في الجملة وهو غير المتنازع فانما هو مبني على اشتراك اللفظ او على اطلاق الكلي على الفرد وقد عرفت بطلانها
ثم اعلم انا وان ذهبنا الى ان اللفظ لا يدل على العموم لكنه لازم ما اخترناه في كونه حقيقة في تعريف الجنس اذ الحكم اذا
تعلق بالطبيعة من حيث هي والمفروض انها لا تنفك في شيء من افرادها فيثبت الحكم لكل افرادها والقول بان الطبائع

انما يصير متعلقا للاحكام باعتبار وجودها لكلام ظاهر بل الطبايع بنفسها تصير متعلقة للاحكام ومتصفا بالحسن و
القبح وغاية ما يمكن ان يقال انه لا وجود لها الا بالافراد وفيه انا نقول بتعلقها بها لا بشرط شي لا بشرط ان لا يكون
معها شي [illegible] كما [illegible] ولا فرق بين تعلق الحكم بالجواز او الحرمة ونحوهما نعم بعد الاتيان بفرد ما الا
يسقط التكليف وذلك لا يستلزم عدم التخيير في الاتيان باي فرد يمكن حصول الطبيعة في ضمنها [illegible]
فلا سقوط للكل والجواز يجوز ثبوته لفرد منه او افراده ومن لا يجوز تعلق الحكم بالطبايع فقد سلك مسلكا آخر [illegible]
العموم اذا وقع المفرد المحلى في كلام الحكيم فقال ان الطبيعة لما لم يمكن تعلق الحكم بها ولا عهد خارجي يكون مراده [illegible]
ولا فائدة في ارادة فرد ما للزوم الاغراء بالجهل فتعين ارادة الاستغراق وهذا الكلام يجري في مذاق من يقول بالاشتراك
اللفظي وغيره واما المفرد المضاف فالظاهر ان المراد في الطبيعة فيستفاد منه العموم باعتبار الطبيعة على ما اخترناه
وباعتبار الحكمة في التقرير الاخير ثم ان الشهيد الثاني ره قد في تمهيد القواعد اذا احتمل كون ال للعهد وكونها لغيره
كالجنس او العموم حملت على العهد لاصالة البراءة عن الزايد ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه وفرع عليها ما لو حلف
لا يشرب الماء فانه يحمل على المعهود حتى يحنث ببعضه ولو حمل على العموم لم يحنث ببعضه ولو حمل على العموم لم يحنث ومنها
اذا حلف لا ياكل البطيخ فانه يحنث بالاصفر منه وهو الاخضر وهنا يتم حيث لا يكون الاخضر معهودا
عنده [illegible] الطلاق عليه لا تقيد [illegible] ياكل [illegible] والكلام فيه كالاول [illegible]
كان الطلاق عليه معهودا [illegible] حنث به الا ان الغالب [illegible] فانه في العكس اقول بعد الاغماض عما
بينا من انه حقيقة في الجنس واصالة الحقيقة تقتضي ارجاعه الى ارادة الماهية نقول ان اصالة البراءة لا تقتضي الحمل
على العهد مطلقا اذ قد يتحقق الحمل على الجنس او العموم فاذا قال الشارع يجوز السجود على الحجر فاذا جوزنا السجود على
حجر كان ذلك كما يجب علينا تكلف تحصيل المعهود لو فرض حصول غير المعهود [illegible] والامثلة بالكلام الشارع كثيرة
مع ان ما ذكره في حكاية شرب الماء [illegible] المناقشة في عدم كونه مثالا لما نحن فيه اذ العهد فيه انما هو في التراب للماء
[illegible] فلا وجه لما ادعاه وبالجملة فاصالة البراءة قد يقتضي
الحمل على المعهود كما في المثالين الاخيرين وقد يقتضي الحمل على العموم مع ان فيما يقتضي الحمل على العموم انما يتم ما ذكره
في الجنس لو اريد به ما يستلزم العموم كما حققناه وان اريد به ما يشمل المعهود والذهني فلا يوافق [illegible] لانه قد يكون اصالة
البراءة مقتضية للتنكير وان حمل العهد كالحمل على الاعم من الذهني مع بعده ايضا لا يتم لان اصالة البراءة

قد يتحقق الحمل

حتى لا يلزم [illegible] التكليف بما [illegible] تمكين المكلف من الاتيان [illegible] عنه صدق

قد يتحقق الحمل على العموم مع انه الحمل لا يناسب قوله ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه هذا الكلام مع انه لا يتحقق
ما ذكره الا عدم ثبوت التكليف في غير المعهود لعدم العلم بازيد منه لا ان المتكلم استعمل اللفظ في العهد فالاولى ان يتم
في موضوع اصالة البراءة اصالة عدم ثبوت الحكم الا في المعهود واذا دار الامر بين ارادة الجنس والعهد
والعموم فالمعهود مراد بالضرورة لدخوله تحتهما والاصل عدم ثبوت الحكم في غيره وح يرد عليه انه يتم لو
لم يتحقق الجنس ارادة وجوده في ضمن فرد ما فان المعهود ح غير معلوم المراد جزما نعم لو اريد بالجنس ما يستلزم
العموم كما بيناه [illegible] ذلك وجه يكون يصدق عليه [illegible] واما قوله ولان تقدمه قرينة مرشدة اليه ففيه
انه ان اراد انه يحصل العلم بسبب تقدمه انه هو المراد او الظن فيكون ذلك قرينة معينة لاحد المعاني المشتركة
في لا يبقى احتمال لارادة المعاني الاخر ولا يناسب ذلك التمسك بمقتضى اصالة البراءة وان اراد ان تقدم
المعهودية يجوز ارادة العهد ويصححه فهو ليس الا جعل المقام قابلا للاحتمال [illegible] للاحتمال لتسبب ارادة كل
واحد من المعاني المشتركة وجود صلاحية ارادة احد المعاني المشترك لا يرجح ارادته لها لا يخفى ثم ما يظهر منه ان ما ليس
المقام وخلط الكلام في هذا المرام هو ما تقرر في مبحث ان المطلق ينصرف الى الافراد الشايعة ثم جعل الشهيد الثاني ره الافراد
الشايعة معهودة وجعل الالف واللام اشارة الى الصنف المعهود المتعارف في المتفاهم ثم عمم الكلام في مطلق
العهد ونظر الى ان التقدم في اللفظ يرشد الى ارادة المذكور [illegible] في العهد الذكري والتقدم في التعارف
الاصطلاحي يرشد الى ارادة الافراد المتعارفة ثم لما كان العهد حجة في ذلك فعلى هذا يكون التقدم قرينة معينة
للارادة لا مجوزة ويرد عليه ح مضافا الى ما سبق ان التقدم في الذكر لا يعين ارادة المذكور والا لم يبق الا احتمال
المذكور في صدر المقال واما تعيين التعارف فذلك في الظاهر انه لا مدخلية للالف واللام فيه بل هو لانصراف
اللفظ اليه كما هو شان المطلق الى الافراد ان يوجه تصحيح المرام فنقول ان ذلك لعله مبني على ثبوت الحقيقة
العرفية لذلك اللفظ في الافراد المتعارفة بحيث هجر المعنى الحقيقي والمحقق فيما دار الامر بين ان يكون المراد
في كلام الشارع هو الحقيقة العرفية او اللغوية هو تقديم العرف واثبات الحقيقة العرفية دونه خرط القتاد
ولذلك لم يعتبر ذلك الشهيد ره اي الحمل على الوضع واجرى الحكم في جميع الافراد النادرة ايضا اذا لم يثبت الحقيقة
العرفية بمعنى هجر اللغوي بل جعل حقيقة عرفية في اللفظ المقابل المتعارف مع بقاء المعنى الحقيقي فيصير
اللفظ مشتركا بين الكل وبعض الافراد ولكن يكون مستعملا في احد المعنيين كما في العين بالنسبة

والغرض [illegible] فلا تقدم [illegible] المطلق

لا الباهرة والنابعة من بين سائر المعاني او هو هناك مجاز مشهور بسبب غلبة الاستعمال فيشكل الحمل على الافراد
ان يوهم فقط لعدم مدخلية مجرد الشهرة في احد معاني المشترك في ترجيحه ولمعارضة الشهرة في المجاز المشهور باصالة الحقيقة
الا ان ارادة الافراد ان يوهم لما كان يتحقق الحمل على تقدير فتعين ارادته ويصير البيان مسكوتا فيه ولعل في
ذلك يميل الى ترجيح المجاز المشهور او احد معنى المشترك بسبب اشتهاره بل لدخوله في اللفظ على التقديرين اذا عرفت
هذا فنقول ان العهد الذي جعل زنة معيار الكلام هو هنا معنى وهذا لا مدخلية له في اللام الا ان يكون
اللام اشارة الى احد معنى المشترك اللفظي الى آخر الا انه سابق الا انه ليس في ذلك كثير فائدة مع افادة جوهر
اللفظ ذلك في سياق الكلام في تعميم الكلام بحيث يشمل العهد الذكري فائدة

المشهور ان الجمع المنكر لا يفيد العموم خلافا للشيخ فقد قال بافادته العموم نظرا الى الحكمة وللجبائي لحمله المشترك
عنده على جميع معانيه احتجوا بانه قابل للآحاد والجماعات ومنها الجميع ودلالته على الجميع يحتاج الى دليل والدلالة
اللفظية مفقودة فانها منحصرة في الثلثة والانتفاء والاولين معلوم وكذا الثالث لعدم اللزوم فان العام لا يدل
على الخاص نعم اقل الجمع معلوم المراد جزما للدلالة عليه بما فوقه احتج الشيخ بان اللفظ يدل على القلة
والكثرة فاذا صدر من الحكيم ولم يبين القلة فيعلم عدم ارادتها فيحمل على ارادة الكل حيث لا قرينة على غيره
لئلا يلغو كلام الحكيم واحتج الجبائي بانه لو حمل على الجميع لحملناه على جميع حقايقه فكان اولى واجيب عن الاول
بان الاقل معلوم الارادة جزما فيحمل عليه ويتوقف في البلاغة حتى يتبين له ولا ينافي الحكمة وعن الثاني بمنع كون اللفظ
حقيقة في كل واحد من المراتب بل هو القدر المشترك بينها مع ان ما ذكره من لزوم حمل المشترك على جميع المعاني اذا لم يظهر
قرينة على التعيين فهو ممنوع بل التحقيق التوقف في الاجمال حتى يظهر المراد اقول والتحقيق ان نفي الجمع المنكر
يتصور بصور اربع الصورة الاولى الاخبار عنه بمثل جاء عندي رجال في الدار لهم دراهم والثانية الحكم عليه بشيء مثل احل الله
بيوعها والثالثة الامر بما ... مثل اقيموا نوافل والرابعة جعله متعلقا للمأمور به مثل اعط ثلث مال رجالا او
علماء او اضف ثلث ايام وصم اياما ونحو ذلك فقد لا يراد في الاخبار موقنة حال المخبر عنه لا يقصد الا اسناد الفعل
والمقصود بيان تحقق ذلك الفعل من فاعل معين عند المتكلم غير متعين عند المخاطب كما في قوله تعالى وجاء رجل من
اقصى المدينة ففي مثل ذلك لا يقتضي الحكمة حمل اللفظ على العموم اصلا ويبقى في الجمع افادة الكثرة ولما لم يتعين
من اللفظ فيعلم ان الاقل مراد جزما فالذي نستفيده في المثالين الاولين بعنوان الجزم هو مجرد ثلثة رجال او ثلث

ثلاث دراهم

ثلاث دراهم واما الصورة الثانية فاذا كان المراد بيان الحكم للبيوع فلا بد من معرفة اشخاصها بصيغة
خاصة بها او بايعيها فلا يحسن ~~سندا الحكم~~ بيانه في الجواب المذكور فيه وحمله على الاقل بيانا في الحكمة لعدم التعيين
الا ان يرجع ذلك المثال ايضا الى الصورة الاولى فيكون الاشكال في تعيين البيع لا في تعيين البيوع بان يقع الاجمال
في بيان العدد بحيث يتلافى الحكمة وهو المقصود في الاولى في هذا المثال كما في جاء رجل من اقصى المدينة وان لا يحتاج الى
البيان في غيره وهو تعيين اشخاص البيع كتعيين الرجل فيحتاج في المثال المذكور الى الذكر والتفصيل وهو خلاف المقصود
فان المفروض ان المقصود في مثله بيان حكم نفس البيع وعموميته حال الكل هو خلاف شأن الحكيم في بيان الحكم وما ذكرنا
انما اورد على الجواب المذكور بالنقض بانه اذا حصل عدم المنافاة بالحكمة يحمل اللفظ على القدر المتيقن عند وله
فيجري ذلك في المفرد الموصوف ايضا فلا يلزم حمله على العموم نظرا الى الحكمة لا يتم الا في الكلام مسته الى المجيب في بعض هذه
الصور لا مطلقا لان ارادة حلية بيع غير معين في قوله تعالى احل الله البيع لا يعقل له فائدة وحكمة اصلا بخلاف الكلام
في مطلق الجمع المنكر واما الصورتان الاخريان فان اريد منهما امتثال الامر في قوله اعط دراهم او جاء رجل من اقصى المدينة
فالحكمة تقتضي الحمل على العموم وان كنا نتيقن بارادة الاقل بحسب العدد ايضا وان اريد الاتيان به مع عدم قصد
التعيين عند المتكلم فلا احتياج الى الحمل على العموم اصلا بل يحصل الامتثال بالاقل والافراد ويحصل الامتثال بايجاد
الطبيعة في ضمن فرد فهو من باب التخيير المستفاد من الامر بالطبيعة وكما ان قولك جئني برجل يتحقق الامتثال برجل
يكون ذلك فيه اكثر فيه اذ كل ان كل رجل يصدق عليه انه رجل فكذلك كل رجال يصدق عليه انه رجال ولما
كان ذلك في معنى التخيير والتخيير بين الاقل والاكثر لا يقتضي الا كون الاكثر افضل فالاقل متيقن المراد
فالعمدة في تحقيق المسألة ارجاع الامر الى ان المراد بالجمع المنكر في الكلام هو المعين عند المتكلم المبهم عند
المخاطب او مجرد الطبيعة المبهمة ففي الاول لا بد من الحمل على العموم لئلا يلغي الحكمة وفي الثاني يكتفى بالاقل
لاصالة البراءة عن الزائد وحصول الامتثال بالاقل واما حصول العلم بارادة الاقل والاكثر في الثاني فهو مشترك
بين المعنيين ثم لا بد ان يعرف ان اللفظ اظهر في اي المعنيين والظاهر هو في الصورة الاولى هو المعنى الاول وكذا
في الصورة الثانية واما في الثالثة والرابعة فالاظهر هو المعنى الثاني فيحمل عليه ويكتفى بالاقل الا ان يظهر من الخارج
ارادة التعيين فاما يحمل على العموم او ينتظر البيان ان كان له محل ثم ان ما ذكرنا ان الحكمة تقتضي الحمل
على العموم فيما يحتاج اليه انما هو اذا لم يكن الاجمال مقتضى الحكمة والا فقد يكون مقتضيا للابهام اذا لم

يمكن وقت الحاجة الى بيانه ولكن لما كان الاصل عدم ملك الحكمة والظاهر في اكثر الخطابات انها وقت الحاجة
يحمل على العموم ثم ان كلام المجيب ظاهر في ان الاقل متيقن الارادة والباقي مشكوك فيه وهذا انما يتم مطلقا
فان الامر الدال على التخيير في افراد الطبيعة لا يبقى معه شك في عدم وجوب الزايد من اقل الافراد فقول القائل
اعط زيدا دراهم على ما هو ظاهره من تعليق الحكم بالطبيعة المبهمة مطلقا لا يجعله من باب جاءني رجل من اقصى
المدينة فيصح في اجزاء ثلثة دراهم ولا يبقى معه شك في عدم وجوب الزايد ثم ان الظاهر ان مراد المجيب الحمل على
الجميع من حيث انه مجموع معانيه المشترك فيها لفظا لا من حيث انه واحد معانيها فعلى هذا يصح منع عموم
الافراد والمجموع كليهما فينتهي الجواب بمنع الاشتراك اولا وبمنع الظهور في الجميع ثانيا وبمنع اولوية ارادة
الجميع ثالثا والقول بان الحمل على الجميع احوط معارض بانه قد يكون خلافه احوط ومما ذكرنا فلا يرد ما قيل
ان منع الاشتراك اللفظي لا يضر المستدل اذ يكفيه كون هذه المراتب من افراد الحقيقة وكون هذا النوع يشمل
جميع الافراد وقد ظهر من جميع ما ذكرنا ان القول بدلالة الجمع المنكر على العموم ليس من جهة دلالة اللفظ
حقيقة بل على مذهب الجبائي ايضا فان حمله على الجميع ليس من جهة انه لا نزاع في عدم دلالة الجمع المنكر على
العموم بجوهره بحيث يكون لو استعمل في غيره كان مجازا فتامل — الحق ان اقل ما
يطلق عليه صيغ الجمع حقيقة ثلثة وقال بعض العامة انه اثنان والقول بعدم جواز اطلاقها على الاثنين
مطلقا ان ضعيف ولا فرق في ذلك بين المكسر والسالم وضمايرها والظاهر انه لا نزاع في نحو نحن وانا فعلنا
وحيثما لانه موضوع للمتكلم مع الغير ولم يوضع لتثنية المتكلم لفظ فلا يتبادر الزايد على الاثنين عند الاطلاق
وعدم تبادر الاثنين ويؤيد ذلك وضعهم للتمييز بين التثنية والجمع علامات وامارات مثل الالف والنون
والواو والنون وغير ذلك احتجوا بقوله تعالى فان كان له اخوة فلامه السدس للاجماع على حجب الاخوين
عما زاد عن السدس فاطلق الاخوة على الاخوين فما زاد والاصل في الاستعمال الحقيقة وفيه ان الاجماع
انما هو الدال على المطلوب لا الاية سلمنا لكنه بضم القرينة لا منفردا ومطلق الاستعمال اعم من الحقيقة
وبقوله تعالى انا معكم مستمعون والمراد موسى وهارون وفيه منع الاختصاص بل مع فرعون
تغليبا مع ان الاستعمال اعم من الحقيقة كما في مستمعون وبقوله عليه السلام الاثنان فما فوقهما جماعة وفيه
ان المراد حصول فضيلة الجماعة مع انه ورد في الخبر ان المؤمن وحده ايضا جماعة اذا لم يكن معه من يصلي

معه مع ان

ان جعله معنى يتبه بل لانه شمل جميع المعاني لقدم فرد ذلك

اهدائی کتابخانه آیت الله شیخ محمد صالح
علامه حائری به کتابخانه آستان قدس رضوی
تیر ماه ۱۳۵۱

معه مع ان اللغات ليس من شانه تعالى فالمقصود بيان الحكم وقد يجاب ايضا بان النزاع انما هو في صيغ
الجمع لا في لفظ الجمع فانه بمعنى مطلق ضم شيء الى شيء وفيه ان المتبادر من لفظ الجماعة ايضا الثلثة وما فوقها
وكذا لك لفظ الجمع اذا لم يقصد به المعنى المصدري اعني الانضمام فالظاهر انها ايضا محل نزاع والذي هو خارج
عن محل النزاع هو ما دة ج م ع بمعنى مطلق الضم والالحاق فانه يصدق على الاثنين ايضا حقيقة
لا خلاف ظاهرا في ان النكرة في سياق النفي تفيد العموم في الجملة فمن بعضها بالنصوصية
ومن بعضها بالظهور اما الاول فمنها اذا وقعت بعد لا التي لنفي الجنس وكذا لك فيما كانت صادقة
على القليل والكثير كشيء وفيما كانت ملازمة للنفي كاحد وديار او مدخولة لمن ولا فرق بين كون النافي هو لا
او لم او لن او غيرها واما الثاني فهو ما اذا وقعت بعد ليس وما ولا المشبهتين بليس وقد خالف فيه بعضهم
والحق انها ظاهرة في العموم ففي الاول لا يجوز ان يقال لا رجل في الدار بل رجلان وما من رجل في الدار بل
رجلان وجواز الاستثناء بان يقال لا رجل في الدار الا زيد الا ينافي النصوصية كما توهم كما لا ينافيه في
الاعداد بخلاف الثاني فيجوز ان يقال ليس في الدار رجل بل رجلان وما في الدار رجل بل رجلان بان يراد
بالتنوين الاشارة الى الواحدة العددية المعينة ويكون النفي راجعا الى الواحدة ولكن الظاهر منه
الواحدة الغير المعينة فهو ظاهر في العموم فالمثال المذكور اخراج عن الظاهر كما لو قيل ما في الدار رجل الا زيد
واما سلب الحكم عن العموم كقولنا ما كل عدد زوجا فليس حكما بالسلب عن كل فرد وهو خارج عن هذه القاعدة
كما لا يخفى والظاهر انه لا فرق بين المفرد والجمع والتثنية في ذلك وان الحكم في الظهور والنصوصية ايضا لا
يختلف فيها فقولك لا رجال في الدار ايضا نص في العموم لكنه نص في افراد المجموع وان قلنا بكونه ظاهرا في عموم
الافراد ايضا كالجمع المحلى باللام بمعنى الجمعية ولذلك يجوز ان يقال لا رجال في الدار بل رجل او رجلان
بخلاف المفرد كما مر والنهي كالنفي فيما ذكرنا والظاهر ان النكرة في سياق الاستفهام ايضا مثلهما في سياق
النفي في افادة العموم وذهب جماعة من الاصوليين الى عموم النكرة في سياق الشرط ايضا وفرعوا عليه
ما لو قال الموصي ان ولدت ذكرا فله الالف وان ولدت انثى فلها المائة فولدت ذكرين او انثيين فيشترك
بين الذكرين في الالف وبين الانثيين في المائة لانه ليس احدهما اولى من الاخر فيكون عاما والظاهر ان
مرجع ذلك الى تعليق الحكم بالطبيعة فعمومه من هذه الجهة كما اخترنا في المفرد المحلى والاولى ان يستفاد العموم

من اللفظ واما النكرة في سياق الاثبات فلا يدل على العموم الا بالنظر الى الحكمة في بعض الموارد او بكونه
في موضع الامتنان عند بعضهم ولو كانت مدخولة للامر نحو اعتق رقبة فيفيد العموم على البدل لا
الشمول ثم هذا العموم مستفاد من انضمام اصالة البراءة عن اعتبار قيد زائد من الايمان ونحوه
فالاطلاق مع اصل البراءة يقتضيان كفاية ما صدق عليه الرقبة اي فرد يكون منه ولذلك يصح
الاستثناء منه مطردا فالفرق بين العام والمطلق ان المطلق من حيث اللفظ لا يدل على العموم بخلاف العام
فالعموم المستفاد من المطلق كالعموم المستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة من حيث هي كما ورد هنا ان
والوقوع في موضع الامتنان والوقوع في كلام الحكيم واشباه ذلك مما يستفاد منها العموم
وليس من جهة دلالة اللفظ بعنوان الوضع بل هو مستنبط من الخارج ولذلك يحمل على الافراد
الشائعة لا النادرة مورد الاستعمال في الاطلاقات لخروج كلام الحكيم عن اللغوية بمجرد ذلك
بخلاف ما دل عليه اللفظ بعنوان الوضع فانها تشمل الافراد النادرة والاطلاق كلامهم
يدل على ذلك ايضا الا ان بعضهم صرح بعدم دخول الفرد النادر لما نقله في تمهيد القواعد
وليس ببعيد والاولى التفرقة بين الفرد النادرة فيقتصر في المطلقات ونحوها على
الافراد الشائعة ويتعدى في العمومات الى الافراد الغير الشائعة ايضا ان لم يكن في غاية الندرة
واما ما هو في غاية الندرة فيتوقف فيه ويحصل الاشكال فيما يستفاد من تعليق الحكم على الطبيعة فان
الطبيعة لا تنفك عن واحد وافراده الا ان يقال لما كان الحكم على الطبيعة باعتبار وجودها فينصرف
الى الوجود الغالب فتأمل كيلا يتوهم ان هذا رجوع عن القول بكون الطبائع متعلقا للاحكام
كما اشرنا سابقا ثم انهم ذكروا في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو الماهية لا بشرط الكثرة
المستغرقة وهذا لا يخلوا عن خفاء فان المطلق على ما عرفوه في بابه هو الحصة الشائعة في جنسها
وبعبارة اخرى هو الفرد المنتشر وقد صرح بعضهم بعدم الفرق بين المطلق والنكرة وايضا ان المطلق
هو الماهية لا بشرط شيء والنكرة هي الماهية بشرط الوحدة الغير المعينة وجعل الشخص المنتشر عبارة اخرى عنها خلط
من قال ان المطلق هو الدال على واحد لا بعينه وانت خبير بان ذلك ينافي ما ذكروه في تعريف المطلق واتفاقهم على التمثيل ب
اعتق رقبة ويمكن توجيه ما ذكروه في الفرق بين العام والمطلق عن ان المراد به الماهية لا بشرط والعام هو الماهية بشرط الكل
المطلق

ان المطلق هو ... لا بشرط شيء و...

بان يقال ان المراد

بان يقال ان المراد برقبة في قوله اعتق رقبة هو شيء مما اريد به في قوله ان جاءك عالم فاكرمه او اطعم اي رجل في
مثل رجل جائني لا امرأة كما اشرنا سابقا ومقتضاه جواز عتق اكثر من واحد في كفارة واحدة ولكن لما كان متنافيا الا
يحصل بفرد من الكلية اذا كان تدريجي الحصول فلا يعد ما بعد الواحد امتثالا لانه يتحقق بالاول ولا يبقى امر بعد الامتثال
كما حققناه في الواجب التخييري ومسئلة اقتضاء الامر للاجزاء فليس الوحدة مرادا من اللفظ بل مستفيد من خارج
او يقال ان الطبيعة لا بشرط اذا تصور لها قيود وشرائط متعددة فيتقيد ببعض القيود انما يجعلها مقيدة بالنسبة الى
هذا القيد بخصوصه ولا يخرجها عن الاطلاق بالنسبة الى سائر القيود فالرقبة في قوله اعتق رقبة مع قطع النظر عن
التنوين موضوعة للطبيعة لا بشرط شيء من الوحدة والكثرة والايمان والكفر والمرض والصحة والصغر والكبر والبياض
والسواد كما مر الاشارة اليه وبعد لحوق التنوين وصيرورته مدخولا للامر في هذا الكلام متقيد بارادة فرد ما
منه وهذا يخرج عن الاطلاق بالنسبة الى ارادة الوحدة ولكن يبقى بعد مطلقا وماهية لا بشرط بالنسبة الى القيود سائر
فلو قيل اعتق رقبة مؤمنة فيحصل هناك قيدان للطبيعة ويبقى الطبيعة بعد مطلقة بالنسبة الى سائر القيود
وهكذا ومرادهم من المطلق والنكرة ايضا باعتبار الحيثية فرقبة مطلقة بالنسبة الى عدم اعتبار غير الوحدة
الغير المعينة ونكرة باعتبار ملاحظة الوحدة الغير المعينة فافهم ذلك واغتنم **تنبيه** قالوا
ان عموم المفرد اشمل من عموم المثنى والجمع ... عموم المفرد اشمل من عموم المثنى والجمع وهو
في المثنى واضح فان عموم المفرد يشمل كل فرد فرد وعموم المثنى يشمل كل اثنين اثنين ويخرج فرد منها غير الاثنين
يعتبر منضما الى واحد من فردي الاثنينيات المعدودة كما اشرنا في عموم الجمع الا انه لا يتم في التثنية المنفية فيصدق
لا رجلين في الدار اذا وجد فيها رجل واحد بخلاف لا رجل في الدار واما عموم الجمع فيتم فيه ما ذكروه اذا
اريد منه العموم المجموعي ويشكل فيه ايضا كما اشرنا واما العموم الافرادي كما بيناه انه هو الظاهر في الجمع
المحلى فلا يتفاوت نعم قد يتفاوت باعتبار اللغوية والظهور فالنكرة المنفية في المفرد نص في عموم الافراد
في مثل لا رجل في الدار واما الجمع المنكر المنفي فانما لا يشمل بعض الاحاد كما يقال لا رجال في الدار بل رجل او رجلان
او يكون الظاهر فيه لو سلمنا عنه الجمعية والمفرد نص واما في مثل ليس رجل في الدار وليس رجال في الدار فالمفرد ايضا
اظهر في الشمول لان فيه احتمالين ارادة الوحدة المعينة والغير المعينة وفي الجمع احتمالات ثلثة العموم كالمفرد وسلب
الجمعية ونفي الجمع الواحد واثبات الجماعات ونفي الجمع واثبات الواحد والاثنين واما المفرد المعرف والجمع المعرف

والمقصد هو الاطلاق بالنسبة الى غير الوحدة فيمكن توجيه كلام بعضهم في الفرق بين المطلق م

فائدة

فلا وفيه واضح ستأمر لعلة الاحتمال في المورد وكثرة في الجمع احتمال ارادة العموم المجمود عليه
ترك الاستفصال في حكاية الحال مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال نقله في التمهيد عن جماعة
من المحققين وقال ان اصل القاعدة من الشافعي ونقل عنه كلاما آخر يعارضه ظاهرا وهو ان حكايات الاحوال
اذا تطرق اليها الاحتمال كساها ثوب الاجمال وسقط بها الاستدلال والاظهر انه لا تعارض بينهما وانهما قاعدتان
مختلفتا المورد فالاولى هي ما كان جوابا عن سؤال بحذف الثاني بعده وتفصيل القول فيهما اما الاولى فهو
ان السؤال اما عن قضية وقعت وهي محتملة ان يقع على وجوه مختلفة واما عنها على تقدير وقوعها كذلك وعلى
الاول فاما ان نعلم ان المسؤول يعلم بالحال على النهج الذي وقعت في نفس الامر او لا نعلم سواء علم انه لا يعلم
او جهل الحال اما الاول فلا عموم في الجواب بل هو انما ينصرف اليه اطلاق السؤال فالظاهر ان الجواب ينزل عليه
والا فيحمل على العموم لانه هو المناسب للارشاد وترك الاستفصال مع تفاوت الحال والظاهر انصراف الجواب
الى اطلاق السؤال ليستلزم الابهام والاضلال وهذا فيما علم عدم العلم واضح واما فيما لم يعلم فهو
ايضا كذلك لاصالة عدم العلم فان علوم المعصومين ايضا حادثة وكل حادث مسبوق بالعدم الا ان يثبت يقينا
ولا يجوز نقض اليقين الا بيقين مثله للاستصحاب ودلالة الاخبار الصحيحة وما يقال ان ثبوت علمهم
بنفس الامر في الجملة مما لا شك فيه وهو يناقض قولنا لا نثبت العلم بحال لهم فثبوت بعض العلوم
لهم يقينا ينقض عدم ثبوت العلم لهم شيء يقينا فلا يمكن الاستدلال بالقضية الكلية في المقام فيه
كلام ظاهر اذ ملاحظة اليقين والشك بالنسبة الى كل واحد واحد من العلوم لا بالنسبة الى القضايا
المنتزعة عنها فلا يجوز نقض اليقين بعدم كل علم الا بحصول اليقين بحصوله وما يقال ان القضية
الجزئية مستيقنة الحصول وان هنا الشك انما حصل من جهة هذا اليقين ونقض اليقين الى نحو انا لها
بالشك انما هو من نقض آخر فلا نظر انه يصح هذا الشك في النهي الوارد في قولهم عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك
لنا ايضا غاية الامر انا ادلا فلا نمنع كون الشك حاصلا من جهة هذه القضية بل قد يحصل الشك
مع عدم العلم بهذه القضية ايضا واما ثانيا فلان لفظ الشك واليقين عام في الحديث ويشمل جميع الافراد
واما ثالثا فلان كل معلول يستحيل وجوده في الخارج بدون وجود علته وان كانت العلة نفس الشك والوهم فالشك
قد يحصل بسبب حصول الوهم وقد يحصل بسبب امر يقيني ومع ان التقدير ان انما تسبب عن شيء يقيني فان

بل مع ذلك لا وجه

لا يوجد مورد للفرق لا ينبغي يمكن توجيه كلام القائلين بان من الاشياء ما هو معلوم لهم
جزما ومنها ما هو غير معلوم وقد اختلطا فعدم العلم بكون ذلك من المعلوم
فعدم العلم بكون ذلك من المعلوم لا يوجب جواز الحكم بكونه من غير المعلوم من اجل استصحاب عدم العلم وفيه
ان ذلك انما يتم اذا علمنا بان فيما لا نعلم حاله عن الاشياء من جهة المعلومية لهم وعدمها ما هو معلوم لهم
وهو فيما نحن فيه ممنوع اذ لا نعلم نحن ان في زمرة ما لا نعلم حاله من السؤالات ما يعلم المعصوم ولما الثاني وهو
السؤال على ما لم يقع بعد فهو ايضا يحمل على العموم ان لم يكن له فرد ظاهر ينصرف اليه احتمال ان يكون المقام
مقتضيا للابهام فلعل المسؤول اراد الحكم بالنسبة الى بعض الاحوال وترك بيانه لا في وقت الحاجة مع انه خلاف
الاصل لا يلتفت اليه مع ثبوت الظهور في العموم فعدم العلم بكون المقام مقتضيا للابهام يكفي في الحكم
بالعموم واما الثانية فهو انه اما نقل فعل المعصوم سواء علم جهة الفعل كما لو اخذ مالا عن زيد مسلم
بحوزه
ويمين او لم يعلم كما لو اخذ المال عن زيد واحد ولم يعلم وجهه فلا يجب التعدي الا ان يثبت بدليل من خارج او نقل
حكم في مادة مخصوصة مع احتمال وقوعها على كيفيات مختلفة يختلف باختلافها الحكم من دون سبق سؤال
وهذا ما يقولون انها قضايا الاحوال وانه لا عموم فيها فانها لما تحمل لاختصاصه في المادة المخصوصة فيصير مجملا
مجمل الحكم فلا يصح الاستدلال واما التعدي في مثل قوله عليه السلام في جواب الاعرابي حيث سأله عن مواقعة اهله
في نهار رمضان انه من جهة فهم العلة كما ذكره في باب القياس وسمي بباب القياس والتذكر للقاعدتين مثالين
الاولى ... ان امراة بلغت منه عليه السلام من الحج عن ابيها بعد موته فقال نعم ولم يستفصل
هل اوصت ام لا والثانية حديث ابي بكر لما ركع دون الصف حتى دخل فيه فقال له النبي صلى الله عليه وآله
زادك الله حرصا ولا تعد فلا يجوز الاستدلال بها على جواز الكثير وان كان كثيرا اذ يحتمل ان يكون مشي ابي بكرة
قليلا فالقدر المتيقن هو ما لم يصل الكثرة عادة المعروف من مذهب
فائدة
الاصحاب ان ما وضع لخطاب المشافهة من قبيل يا ايها الذين آمنوا ويا ايها الناس ونحو ذلك لا يعم من تأخر عن زمن
الخطاب بل يحتاج في تعميمهم الى اجماع اصحابنا وهو مذهب اكثر اهل الخلاف وذهب الاخرون الى العموم والاول
والحق هو الاول لنا ان خطاب المعدوم قبيح عقلا وشرعا وقول الاشاعرة بجوازه مكابرة مبنية على قولهم
بقدم الكلام النفسي وجعلهم التكليف من جملته وفيه مع ان الكلام النفسي غير معقول ان التكليف طلب
والطلب امر اضافي نسبي لا يتحقق الا بتحقق المنتسبين والموجود في العدم لم يكن المطلوب منه فينتفي تعلق الطلب
بانتفاء المطلوب منه فينتفي الطلب بانتفاء جزئه والقول بحدوث التعلق وقدم الطلب مع انه لا معنى له لا

يدفع التزام حدوث التكليف لانتفاء الكل في الازل بانتفاء جزئه فيكون الكل حادثا وايضا جواز التكليف
مشروطا بالفهم فاذا لم يجوز تكليف الغافل والنائم والساهي والصبي والمجنون فالمعدوم اولى بالعدم وكل ذلك
عند القائلين بتحسين العقل وتقبيحه واضح وايضا المفروض كون تلك الالفاظ موضوعة للحاضر بحكم نص الواضع
والتبادر وصحة السلب كالخطاب بغير من في طلبة المعدوم والملفق من الموجود والمعدوم فالامر ارادة الحقيقة ولا يجوز
العدول عنه الا مع ثبوت المجاز وهو موقوف على جوازه اولا وعلى ثبوت القرينة ثانيا اما الاول فممنوع لما ذكرنا من استحالة
الطلب عن المعدوم فان قلت ان الطلب من المعدوم قبيح اذا كان على سبيل الطلب الحقيقي المنجز لم لا يجوز الطلب على سبيل
التعليق قلت اولا ان الطلب التعليقي ايضا لا محل له في المعدوم لاقتضاء الطلب مطلوبا منه موجودا وان
حقيقة ذلك يرجع الى اعلام الموجودين بان المعدومين يصيرون مكلفين بذلك حين وجودهم وبلوغهم الى الطلب
عنهم بالفعل ثانيا ان المطلق اذا وجد وان ذلك ليس من قبل الخطاب ورديته تحقلان كذا وثانيا على تسليم جوازه اذا بلغ
وان المراد من التجوز هو اعلام الموجودين بان المعدومين يصيرون مكلفين واخبرهم بتبليغهم ذلك اياهم
نقول ان ذلك يستلزم كون جميع الخطابات الشفاهية مجازات ان اريد التغليب وهو كما ترى وان اريد استعمال
اللفظ في الحقيقي والمجازي على البدل فهو غير جائز ايضا على ما حققناه في بابه ثم نقول في رفع ذلك من ان جميع الخطابات
معلقة على شرائط التكليف وهي مختلفة بالنسبة الى آحاد المكلفين ممن حصلت له بحسب حركته وهذا امر واحد
لا تعدد فيه فلا يلزم استعمال اللفظ في المعنيين الحقيقي والمجازي ففيه ان التحقيق ان الخطابات المشروطة لا
تتعلق بفاقد الشرائط قطعا كما حققناه في بابه والتعليق لا يصح من العالم بالعواقب وقد بينا في مباحث
الاوامر معنى الواجب المشروط فلا نعيده فالخطابات المطلقة لا يتعلق الا بالواجدين والموجودين والتعليق بالشرط
هو اعلام الحاضرين ان الفاقد للشرط اذا صار واجدا فيتعلق به الحكم ح وقد بينا في بابه ان الاصل في
الواجب هو الاطلاق حتى يثبت التقييد بدليل فلم يتعلق المطلقات الا بمن وجد الشرائط الثابتة سواء
قارن ذكر الشرط الامر الخطابي او ثبت من دليل خارج فثبت لزوم ارادة المعنيين الحقيقي والمجازي في الخطابات
المتنازع فيها على ما ذكرت بخلاف الخطابات المشروطة وبطل التنظير المتقدم واما الثاني فمعدوم لان المقتضي
منتف والدليل عليه والاشتراك في امر التكليف مع كون الرسول مبعوثا الى كافة لا يثبت الخطاب بحال الكل
وحاصل ما ذكرنا يظهر ان القول بان تلك الخطابات بالنسبة الى المعدومين من باب المكاتبة والمراسلة على التنافي كما انه

يجوز الخطاب

يجوز الخطاب في الكتاب بامر لا يصل اليه الا بعد سنة او ازيد فكذا يجوز للعالم بالعواقب مخاطبة
من سيوجد ولو بعد مدة بهذا الكتاب لا وجه له لان الكلام في المكاتبة والمراسلة بعينه هو ما ذكرنا
لانها لا يصح الا الى الموجود الفاهم اذا اريد منه الطلب الحقيقي والا فيكون المراد من المكاتبة ايضا
هو الدلالة على ما يشتمله من الاحكام من باب الوصية الى المتكلم والتي يظهر من ان احتمال ذلك لا يكون دالا
للمدعى ان يثبت ذلك فان قلت فاذا امتنع الخطاب ولو على سبيل المجاز فما الذي يثبت التكليف
المعدومين حين وجودهم وبلوغهم قلت اخبر الله رسوله بانهم اذا وجدوا يصيرون محكوما عليهم مكلفين
بهذه الاحكام واخبر رسوله خلفائه وهكذا ولا يلزم من ذلك اخبار المعدوم حتى يلزم محذور
القبيح السابق الوارد في خطاب المعدوم لان ذلك اخبار الموجود بحال المعدوم وذلك معنى ادعائهم
الاجماع على الاشتراك فالحاصل انا لا نقول بمخاطبة المعدومين بهذه الخطابات لا حقيقة ولا مجازا
بل نقول باشتراكهم معهم في الحكم بدليل آخر من الاجماع والضرورة والاخبار الواردة في ذلك البالغة
فيها التواتر من غير واحد فان قلت لو قلنا بجواز شموله للمعدومين مجازا بمعنى اخبار الموجودين
بان المعدومين مكلفون بذلك بقرينة اشتراكهم في التكليف الثابت بالاجماع والضرورة
او قلنا بعدم شموله اصلا وقلنا بالاشتراك من دليل آخر مثل الاجماع والاخبار الواردة في ذلك
فما ثمرة للنزاع بين القول بكونه حقيقة في الاعم او مجازا في خطاب الملفق من الموجود والمعدوم او عدم
الشمول اصلا وثبوت الاشتراك من خارج قلت يظهر الثمرة في فهم الخطاب على الخطاب الحكيم بالحاضر
وارادة غيره بدون قرينة قبيح فان قلنا يتوجه الخطاب الى المعدومين فلا بد لهم لئن يفهموا الكلام
على اصطلاحهم وليس عليهم التفحص عن اصطلاح زمن الخطاب بدوا ولا يجوز لهم ذلك عنده فيالو
اختص الخطاب بالحاضرين فيجب على المتأخرين التحري والاجتهاد في تحصيل فهم الحاضرين وطريقة ادائهم
ولو بضميمة الظنون الاجتهادية ومنها اصل عدم النقل واصل عدم السقط والتحريف وعدم القرينة
الحالية الدالة على خلاف الظاهر وامثال ذلك وربما يذكر لها ثمرة اخرى وهو ان شرط اشتراك الغائبين
للحاضرين في الشرائع والاحكام مع قطع النظر عن الورود في الخطاب الجمع هو ان يكونا من صنف واحد فوجوب
صلاة الجمعة مثلا للحاضرين مع كونهم يصلون خلف النبي صلى الله عليه وآله او نائبه الخاص لا يوجب وجوبها على الغائبين

الفاقدين لذلك لاختلافهم في الصنف من حيث انهم مدركون للسلطان العادل او نائبه
بخلاف الغائبين نعم القول بشمول الخطاب للغائبين يمكن الاستدلال باطلاق الاية على نفي
اشتراط حضور الامام ونائبه بخلاف ما لو اختص بالحاضرين لانهم واجدون للسلطان العادل او نائبه
فلا يمكن التعدي عنهم الى الغائبين الفاقدين لاختلافهم في الصنف وانت خبير بما فيه اذ اعتبار
الاتحاد في الصنف لا يجدي فلم ولا يحيط ببيانه رقم واحتمال مدخلية كونهم في عصر النبي صلى الله عليه وسلم او انهم
كان صلوا خلفه وامثال ذلك في الاحكام الشرعية وحصول التفاوت وعدم الحكم باشتراك الغائبين
معهم من جهة هذه المخالفة والتفاوت ما يهدم اساس الشريعة والاحكام رأسا بل لا يخفى ومدخلية
حضور السلطان او نائبه فيما نحن فيه على القول به انما هو من دليل خارج من اجماع او غيره فمن قول
لو او ورد على القول باشتراط السلطان او نائبه باطلاق الاية واستدل به على ابطال الاشتراط كان
وجه عدم التقييد في الاية بهذا الشرط كون الخطاب مختصا بالحاضرين وورود الاية مورد الغالب
وهو حصول الشرط يومئذ فالواجب بالنسبة اليهم مطلق بالنظر الى هذا الشرط نعم لو كان الخطاب
شاملا للغائبين لتم الاستدلال باطلاق الاية في دفع الاشتراط لزوم القبح بارادة المطلق
وارادة المشروط والحاصل ان القول بان الاجماع ثبت على الاشتراك الا فيما وقع فيه النزاع
لا معنى له الا لزوم ادعاء الاجماع في كل واحد واحد من المسائل المعلوم اشتراك الفريقين فيهما
والقول بان شرط الاشتراك اتحاد الصنفين المستلزم لبيان امر وجودي هو مابه الاشتراك بينهما
لا يمكن تفسيره بان المراد ان الفريقين مشتركان الا ما وقع النزاع فيه فيكون كل ما لم يقع النزاع فيه
صنفهما متحد او ما وقع فيه النزاع صنفهما متحدا وما وقع فيه النزاع مختلفا فتحقيق المقام
ان المستفاد من الادلة هو ثبوت الاشتراك مطلقا ولزوم ادعاء الاجماع بالخصوص في كل واقعة
واقعة مجازفة والواجب المشروط مطلق بالنسبة الى واجد الشرط ومنتف بالنسبة الى الفاقد ولا
مدخلية في ذلك لزمان الحضور والغيبة من حيث هو فلو وجد الغائب الشرط يصير الواجب بالنسبة
اليه مطلقا كما لو فقد الواجد في زمان الحضور وقد يتحقق الشرط في زمان الحضور فيظن ان التفاوت
انما كان من جهة زمان الحضور وان ذلك صار سببا لاختلاف الصنف فهو من جهة ان النبي صلى الله عليه وسلم ارجاع

م المسلمين

المسلمين بغتة في ايدي الكفار واذ ما يتهم الى بلاد الكفر من دون رخصة صلى الله عليه وسلم اياهم في صلواة الجمعة فلا ريب
انه لا يجب عليهم صلواة الجمعة على القول بالاشتراط ولو فرض ظهور صاحب الزمان عليه السلام اليوم او نائبه
الخاص فلا ريب انه يجب على من ادركه اقامة الصلواة فال الكلام الى ان الفارق والموجب لعدم الاشتراك
هو وجدان الشرط وفقدانه لا الغيبة والحضور فبعد ثبوت الاشتراط وعدمه ومجرد احتمال مدخلية
كونهم مدركين خدمة النبي ومصلين خلفه منتسب للشرط كما ترى اذ امثال ذلك مما لا يجوز الالتفات اليه
بذلك في غير ما نحن فيه وبعد تسليم الشرط فلا فرق بين الفريقين نعم على القول بالاشتراك مطلقا
بمعنى ان الواجب مطلق مع وجود الشرط مطلقا ومشروط مع فقده مطلقا ويمكن دفع النزاع في ثبوت
الشرط فاذا استدل النافي للشرط على المثبت باطلاق الاية فيمكن ح الرد بان الخطاب مخصوص
بالحاضرين مجلس الخطاب والاطلاق بالنسبة اليهم لعله لكونهم واجدين للشرط حين الخطاب ويمكن
فاقدون له ولا يجب عليهم ولو كان الخطاب مع الغائبين ايضا لكان واجبا مطلقا لقبح
الخطاب عن الحكيم بما له ظاهر وارادة خلافه فالمستدل باطلاق الاية يريد نفي الاشتراط مطلقا
والمجيب بان الخطاب مخصوص بالحاضرين يريد دفع دلالة ذلك على ما ادعاه لا اثبات الاشتراط
من كون ذلك خطابا للحاضرين وهم صنف مخالف للغائبين فلابد للمستدل للاشتراط
التمسك به بدليل آخر فاذا عورض ذلك الدليل بهذا الاطلاق فيجاب بان الاطلاق ليس متوجها
الى الغائبين فمرجع الثمرة الى فرع من فروع الثمرة الاولى وهو ان الخطاب اذا كان مع الغائبين
فيجب ان يعملوا على مقتضى ظاهر الخطاب وهو الاطلاق كالحاضرين بخلاف ما لو لم يكن كذلك
فتدبر احتج المخالف بان الرسول الى المعدومين هو الرسول الى الحاضرين بالضرورة ولا معنى للرسالة
الا تبليغ الخطاب وباحتجاج العلماء في جميع الاعصار بهذه الخطابات من بعد الزمن الصحابة الى
الان من دون نكير وذلك اجماع منهم والجواب عن الاول منع المقدمة الثانية اذ لا يريد تبليغه
على سبيل المخاطبة وعدم لزوم الخطاب لو اريد مايعم الصياء الموجودين باخبار المعدومين
التكليف عليهم بالمقصود من هذه الخطابات على الوجه الذي قصد من الحاضرين ومشاركته الرسول
منهم ولا يقتضي ازيد من ذلك والجواب عن الثاني منع احتجاجهم عليهم من جهة ان الخطاب متوجه

شمول الخطاب للمعدومين وجوب الصلوة على المعدومين
منهم ايضا لاجل التعميم فلا بد ان يثمر القول باختصاص
الخطاب بالموجودين وجوبها على الفاقدين
منهم ايضا لاجل التعميم هذا ان يثمرات الاطلاق
والتقييد والتعميم والتخصيص في الخطاب لا من
ثمرات التعلق بالغائبين والحاضرين ومع
حصول الشك في عمومه للفاقدين يحمل
القول باختصاصه بالموجودين فلم
لا يحصل الشك في عمومه للفاقدين

اليهم بل لاثبات اصل الحكم فيما جهل اصل الحكم او اختلف فيه بعد ثبوت اصل الحكم في الجملة فيعترفون بثبوته
لما ثبت عندهم من اشتراكهم مع الحاضرين في الاحكام بالاجماع والضرورة ونظير ذلك في الفقه كثير غاية
الكثرة الا ترى ان المحتجين في انفعال الماء القليل بملاقات النجاسة وعدمه اذا اورد احدهما على
الآخر رواية تدل على مذهبه في بعض الافراد كالرواية الدالة على ان الطير اذا وطئ العذرة ودخل
في الماء القليل لا يجوز التوضي بها للقائل بالنجاسة والرواية الدالة على عدم تنجس القربة بموت الجرذ
فيها للخصم لا يرد احدهما على الآخر بان ذلك في مورده ولا يشمل العذرة الدم والبول ولا عدم جواز
التوضي عدم الجرذ وكذا لا يشمل الجرذ غيرها من النجاسات ولا القربة غيرها من المياه القليلة بل دفع احدهما
دليل الآخر انما هو من جهة القدح في السند او الدلالة او الاعتضاد بغيره وامثال ذلك لانهما يسلمان
ان عدم الفرق بين افراد النجاسة وافراد المياه اجماعي فالغرض من الاستدلال اثبات نفس الاحكام
الحكم لا العموم وشموله وبالتامل في هذه النظائر يندفع استبعاد بعض المعاصرين من عدم ذكر مستند
الاشتراك حين الاستدلال بتلك الخطابات مع انه هو العمدة وادعائه ان ظهور المستند بحيث يعلمه
كل احد من الخصوم مما يحكم البديهة بنفيه مع ان جماعة منهم ادعوا ان الاشتراك في الحكم بديهي معلوم
بالضرورة من الدين وهو الحق الذي لا محيص عنه وبالجملة قد ثبت من الضرورة والاجماع بل الاخبار
المتواترة مع ما ادعى تواترها البيضاوي ايضا في تفسير قوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ان المعدومين
مشاركون مع الحاضرين في الاحكام الا ما اخرجه الدليل بل الظاهر ان الدليل المخرج انما هو من جهة
عدم حصول الشرائط للمعدومين في الواجبات المشروطة كالحج وصلاة الجمعة على القول باشتراطها
حضور السلطان او نائبه لا من جهة تفاوت الحاضرين والغائبين بل لو فرض فقد الموجودين
للشرط لكانوا كالغائبين ولو فرض وجدان الغائبين له لكانوا مثل الموجودين كما اشرنا سابقا
وقد نص بذلك مولانا الصادق عليه السلام في رواية ابي عمرو الزبيري في الجهاد ان حكم الله في الاولين
والآخرين وفرائضه عليهم سواء الا من علة او حادث يكون والاولون والآخرون ايضا في منع
الحوادث شركاء والفرائض عليهم واحدة يسئل الآخرون عن اداء الفرائض كما يسئل عنه الا
الاولون الحديث ومما يوضح ما ذكرنا ان العلماء يستدلون في جميع الاعصار بالخطابات الشفوية

ايضا مثل

ايضا مثل افعلوا وافعلوا ونحو ذلك ولا ريب في عدم شمولها فالمقصود انما هو اثبات نفس الحكم واحتج بعضهم
بالروايات الواردة في ان كثيرا من تلك الخطابات نزلت في جماعة ثلث وبعد النبي وما ورد في ان كثيرا منها ورد
في الائمة عليهم السلام مثل قوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس مندفع بان ذلك من البطون والكلام انما هو في الظاهر مع
انه تعالى قال لليهود فلم تقتلون انبياء الله من قبل ولا ريب ان ذلك كله مجاز ويراد به مطلق التبليغ ولا يحضرني التبليغ
في الخطاب بحال الشركاء ومن ذلك يندفع ايضا ما احتج به من ورود الا ويقول اليك بعد قوله يا ايها الذين آمنوا اولا ترى
من الائمة ان يا رب اكذب بعد قراءة فباي آلاء ربكما تكذبان مع ان تبيك لا يليق مع كون الخطاب معهم من النظائر
ان المراد منه اظهار الايمان سيما مع ملاحظة عدم اتيانه بعد قوله يا ايها الناس واتيانه بعد قوله يا ايها
الذين آمنوا لا ترفعوا اصواتكم فوق صوت النبي وكذلك الاية الثانية مع ان الخبر الحاكي بين ما موردين في الكت
ابية والمكذبون لا يقولون ذلك وكذلك احتجاجه بمثل قوله تعالى لينذركم به ومن بلغ وبعدم المعهود الانذار
في الخطاب بحالو وكذلك بقوله عليه السلام فليبلغ الشاهد الغائب بل هو على خلاف مراده ادل وبهذا كلمات واهية
واهية لاثبات كيفية آخر لا يليق بالذكر فها الاستدلال بمثل قول المصنفين في كتبهم اعلم وتامل وتدبر وامثال ذلك
انه مجاز اريد به الايصاء من حيث تعيين الالفاظ للاخلاق والاشكال كنقص الاميال للفوائح وتدقيق ان تلك
خطابات مختصة بالحاضرين ولكن قام الكتاب والمبلغون واحدا بعد واحد مقام المتكلم بها فلم يخاطب بها
الا الموجود الحاضر فكان الكتابة نداء مستمر من ابتداء صدور الخطاب الى انتهاء التكليف والترقية
ان المكتوب اليه منتقل من الوجود الكتبي الى الوجود اللفظي ومنه الى المعنى من حيث هو قارئ متكلم و لبعض
حيث انه من المقصودين بالخطاب مستمع ومخاطب وفيه ان ذلك مجرد دعوى لا دليل عليها ولا نسلم
ما ذكره كون الخطاب من الله تعالى بعد كونه بالنسبة الى اهله ولكان في زمان الحضور لا يجوز المخاطبة
بتلك الالفاظ مع المعدومين لانتفاء احد المتشبهين وكذلك في الازمنة المتأخرة لا يتحقق المخاطبة
من انه تعالى لانقطاعه وامتداده بحسب الازمان اول الدعوى فلم يبق الا تبليغ نفس الحكم وهو مسلم
قوله من حيث هو قارئ متكلم نعم متكلم لكنه حاك للخطاب المتقدم لا انه مخاطب بكسر الطاء
فيهما **الاول** فيثبت شمول الخطابات المذكورة للمكلفين الموجودين وان كانوا
غائبين عن مجلس الوحي لان الخطاب من الله تعالى ولا يتفاوت بتفاوت الامكنة ونظر بعضهم

عدم الشمول ولعله ناظر الى تفاوت احوال الحاضرين والغائبين وكيفية فهم الخطاب فان
قوله تعالى فاذا قرئ القرآن فاستمعوا له وانصتوا مثلا قد فسر في الاخبار الصحيح بالقراءة
خلف الامام فلعله في مجلس الوحي كان قرينة لارادة ذلك كان خافية عن الغائبين فمع
طلبهم بذلك مع ارادته اياهم منه قبيح فلا بد من القول بتشريكهم معهم بدليل آخر مثل الاجماع
وغيره وليس ببعيد وعلى اي التقدير فهو مختص بالمكلفين فلا يشمل من بلغ هذا التكليف بعد
زمان الخطاب وان كان موجودا حينه ويظهر الوجه مما تقدم الصيغ الموضوعة مثل افعل
وافعلي وامثالها في ذلك لا يشمل بصيغتها غير المخاطب بها وانما المشاركة بالدليل الخارج
وهو الاجماع على الاشتراك وكذلك خطاب الرجل لا يشمل المرأة ولا بالعكس ولكن الاجماع على الا
شتراك اثبت الاشتراك في غير ما يختص باحدهما يقينا كاحكام الحيض والنفاس ونحوهما بالمرأة
واحكام خنثوية الحشفة وما يتعلق بالخصيان ونحوهما بالرجال واما الاحكام المختلف فيها فقيل
بان الاصل فيها الاشتراك الا ما اخرجه الدليل وقيل بالعكس والاول الظهر فاثبات الجهر
في الصلوة الجهرية انما ثبت اختصاصه بالرجل بسبب الدليل وكذلك الحجاب ووضع اليدين على الفخذين
فوق الركبتين حال الركوع في المرأة وما ذكرنا انما هو المستفاد من الاخبار والادلة وللا
واثباته عن ان الاصل عدم الاشتراك الا ما اثبته الاجماع دونه خرط القتاد ولا يقال ان الاجماع
لا يقبل التخصيص لكونه من الادلة القطعية قلنا انهم نقلوه بالعموم وعموم دعوى الاجماع مثل
عموم الحديث ايضا في الاشتراك الا ما ثبت وهو المستفاد من تتبع كلام الفقهاء وصرح بعضهم ومنهم معتبر
المحقق الخونساري ره في شرح الدروس وببالي انه يحث في مباحث الجمعة والمحقق الاردبيلي ره في
زاد انه كتبه ساله ومن شرح الارشاد واعلم ان الالفاظ المختصة باحد الفريقين من الرجال والنساء
مثل نفس اللفظين مختصة بهما ومثل لفظ الناس وذرية آدم يشملهما ومثل المؤمنات
والمسلمات يختص بها اما مثل المؤمنين والمسلمين ففيه خلاف والاظهر الاختصاص لنص اللغة
وفهم العرف واحتج الخصم بالاستعمال فيهما كالقانتين واهبطوا بعضكم لبعض عدو ونحو ذلك
وفيه ان الاستعمال اعم من الحقيقة والتغليب مجاز ويؤيده آية الحجاب ونحوها وما ذكرنا

ذكرنا
يظهر ان خطاب النبي صلى الله عليه وآله بقوله يا ايها النبي ويا ايها المزمل وغيرهما لا يعم غيره في بيان بعض مباحث
التخصيص وهو قصر العام على بعض ما يتناوله وقد يطلق على قصر ما ليس بعام حقيقة كذلك كالجمع المعهود ومن ذلك
تخصيص مثل عشرة والرغيف بالنسبة الى اجزائهما والتخصيص قد يكون بالمتصل وهو ما لا يستقل بنفسه بل
يحتاج الى انضمامه الى غيره كالاستثناء المتصل والشرط والغاية والصفة وبدل البعض وبالمنفصل وهو ما
يستقل بنفسه وهو اما عقلي كقوله تعالى خالق كل شيء والمراد غير ذاته وافعال العباد واما لفظي كقوله تعالى خلق
لكم ما في الارض جميعا ولا تاكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه واختلفوا في منتهى التخصيص الى كم هو والاشهر انه لا بد
من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ويجوز الاستعمال في الواحد على سبيل التعظيم وقد يفسر الجمع القريب
مدلول العام بكونه اكثر من النصف سواء علم العدد بالتفصيل او ظهر بالقرينة كون الباقي اكثر كقولك
اكرم اهل المصر الا زيدا او عمرا وقيل لا بد في ذلك من بقاء جمع غير محصور وذهب جماعة الى جوازه حتى
يبقى واحد وقيل يبقى ثلثة وقيل اثنان وقيل لا بد في صيغة الجمع من بقاء ثلثة وفي غيرها يجوز الى الواحد
وقيل ان التخصيص ان كان بالاستثناء او ببدل البعض جاز الى الواحد كقوله علي عشرة الا تسعة واشتريت
العشرة احدها وان كان بمتصل غيرهما كالشرط والصفة والغاية او كان بمنفصل محصور قليل فيجوز
التخصيص الى اثنين مثل اكرم بني تميم الطوال وان كانوا طوالا او الى ان يعفوا وقتلت كل زنديق
وهم ثلثة ولعله ناظر الى صدق تلك العمومات مع الثلثة واكرم ما اثنان وهذا من الشواهد على ان العام
يطلق عندهم على الجماعة المعهودة كما اشرنا وان كان التخصيص بمنفصل في عدد غير محصور او عدد محصور
كثير فكقول الاكثر والاقرب عندي قول الاكثر لما تقدم ان وضع الحقائق والمجازات شخصية كانت
او نوعية يتوقف على التوقيف والتوظيف ولم يثبت جواز الاستعمال الى الواحد من اهل اللغة
وعدم الثبوت دليل على عدم الجواز والقدر المتيقن الثبوت هو ما ذكرنا غاية الامر التشكيك
التشكيك في مراتب القرب وهو سهل وذلك في الاحكام الفقهية والاصولية ليس بعلم النظير
كما في الافراد الخفية الفردية في العام واللوازم الغير البينة اللزوم فما يرجح جوازه في ظن المجتهد فيجوز

وما يترجح عدمه فلا وما يتردد فيه فليرجع الى الاصل من عدم الجواز والقول بان الرخصة في نوع العلاقة في المجاز
يوجب العموم في الجواز غفلة عما حققناه في فوائد الكتاب وفي فوائد الباب اذ قد عرفت ان نوع العلاقة
المطردة غير معلوم بالنسبة الى جميع الاصناف في جميع انواع العلائق وسيبطل ما يستدل به المجوزون
واحتج الاكثرون على ذلك بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه آلاف وقد اكل واحدة
او ثلثة ولعل مرادهم استقباح اهل اللسان واستنكارهم ذلك من جهة ما ذكرنا من عدم ثبوت مثله
عن العرب المقتضي للغرابة والمنافرة الموجبة لنفي الفصاحة لا يستلزم عدم الجواز الا ان يراد استقباح
كلام الحكيم بما الحكيم على الاطلاق الذي هو موضوع علم الاصول ولكن ذلك لا يثبت نفي الجواز لغة والقطع
بعدمه في كلام الحكيم ايضا مطلقا غير واضح والمقام يقتضي ذلك احتج مجوزوه الى الواحد بامور الاول ان
استعمال العام في غير الاستغراق مجاز على التحقيق وليس بعض الافراد اولى من البعض فيجوز ان ينتهي الى
الواحد ورد بمنع عدم اولوية البعض لان الاكثر اقرب الى الجميع وعورض بان الاقل متيقن الا
الارادة مع الاقل ومع الاكثر بخلاف الاكثر فانه متيقن المراد من الاقل فاصح على ان الاكثرية الا
اقربية الاكثر يقتضي ارجحية ارادته على ارادة الاقل لا امتناع ارادة الاقل وفي اصل الاستدلال
وجميع الاعتراضات نظر اما في الاعتراضات فان مبناها على ترجيح المراد من العام المخصوص كما لا يخفى
لا بيان جواز الرجوع من افراد التخصيص وعدمه كما هو المدعى فانا نمنع هذه اذا علم التخصيص في الجملة
فلو دار الامر بين التخصيصات المختلفة التي امكن التمسك بامثال ما ذكروه ولا يمكن ذلك في اثبات
احد الجواز وعدمه بل الاكثر بعض المذكورات فيه ايضا مثلا اذا قيل اقتلوا المشركين والمفروض
ان المشركين مائة واحد منهم مجوس والباقون اهل الكتاب وورد بعد ذلك نهي عن قتل المجوس
وورد نهي آخر عن قتل اهل الكتاب وفرضنا ورأى صبيان من جهة القوة فمن يلاحظ الاقربية
الى الجميع فلا بد ان يبني على النهي الاول ومن يلاحظ تيقن الارادة فلا بد ان يبني على الثاني
ولكنك خبير بانه لا معنى لدخول الاقل في الاكثر فان المجوس ليس من جملة اهل الكتاب كما لا يخفى

لا يخفى نعم يمكن اجراء ذلك في المخصص بالمجمل مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم ولكنه لا ثمرة فيه لسقوط العام عن الحجية
بعد الاجمال نعم قد يجري ذلك فيما لو اريد من بعضهم النكرة المطلقة الموكول تعيينها الى اختيار المخاطب
ولكن ذلك لا يفيد قاعدة كلية تنفع للاصولي في جميع الموارد وكيف كان فلا دخل لما ذكروه فيما نحن
بصدده فالتحقيق في الجواب ان الاولوية انما تثبت فيما حصل من الاستقراء جوازه كما بينا والمراد
بلفظ الاولوية في كلام المستدل في جوابنا هو المستحق الممكن الحصول مقابل الممتنع مثل قوله تعالى واولوا
الارحام بعضهم اولى ببعض لا الارجح كما هو غالب الاستعمال والغفلة عن ذلك انما هو الذي اوجب
مقابلته بهذه الاجوبة والاعتراضات في صدد اراده ان العلاقة المجوزة لاستعمال العام في الخصوص
هو العموم والخصوص وهو في الكل موجود فما الوجه لتخصيص بعض الافراد بالجواز دون بعض وليس مراده ببيان
نفي المرجح بعد قبول الجواز حتى يرد ما ذكروه وما حصل جوابنا ان الذي ثبت من استقراء كلام العرب من
الرخصة في جواز استعمال العام في الخاص انما هو الاستعمال في الجمع القريب من المدلول لا مطلق علاقة العموم
والخصوص حتى يدعي الكل فيه وما يظهر من بعضهم ان العلاقة هو العلاقة الكل والجزء واستعمال اللفظ
الموضوع للكل في الجزء غير مشروط بشيء كما اشترط في عكسه كون الجزء مما ينتفي بانتفائه الكل وهو مبادر من
ففيه ان جميع الافراد العام ليست اجزاء له فان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد مع ان استعمال اللفظ
الموضوع للكل في الجزء انما ثبت الرخصة فيما لو كان الجزء غير مستقل بنفسه ويكون للكل تركيب حقيقي
وهو مفقود فيما نحن فيه ومن ذلك يظهر ان الكلام لا يجري في مثل العشرة ايضا رسا فيقال عن صورة
ابقاء الواحد والاتفاق الفقهاء على ان من قال له علي عشرة الا تسعة يلزمه واحد لا يدل على صحة هذا
الاستعمال كما سيجئ وجواز ابقاء الجمع القريب بالمدلول فيه ايضا لا يلزم ان يكون السبب علاقة الجزئية
فان الجيئات معتبرة والمعتبر هو علاقة العموم والخصوص وان لم يكن من باب العموم المصطلح المشهور
وان كان يرجع اليه لان المراد بالعشرة في الحقيقة هو مميزه مثل الدراهم والدنانير فيصير من
باب الجمع المعهود فكأن المعترف على دراهم عددها عشرة وكذا الكلام في الاعداد التي مميزها في صورة

الجمع

فرد ما

المفرد فان معناه جمع ومما ذكرنا ظهر ايضا ان العلاقة ليست من باب استعمال الكلي في الجزئي ايضا وانما
هو في العام والخاص المنطقيين ثم ان صاحب المعالم ره اجاب عن اصل الايراد بان العلاقة في ذلك
المجاز انما هو المشابهة لعدم تحقق الجزئية في افراد العام وهي انما يتحقق في كل فرد من مدلول العام
فهذا وجه الاختصاص وفيه منع حصر العلاقة فيها بل العلاقة انما هو العموم والخصوص وكون ذلك من
جملة العلايق من الواضحات التي لا تحتاج الى البيان مصرح في كلام اهل الاصول والبيان والظاهر ان كونه
علاقة اتفاقي وما يتراءى من الخلاف من كلام بعضهم كالمحقق الكاظمي في شرح الزبدة حيث نسب كون العلايق
خمسة وعشرين من جملتها العموم والخصوص الى المشهور والمحقق البهائي ره في حاشية الزبدة حيث نسبه الى
القدماء فهو ناظر الى تغيير العبارات من حيث الميل الى الايجاز والاطناب فبعضهم ردها الى اثنين وبعضهم
ثمانية وبعضهم الى عشرين وكل ذلك اختلاف في اللفظ والا فلا خلاف ولصاحب هذا القول ايضا
حجج واهية اعرضنا منها قوله ولهذا انه لحافظون وفيه انه من باب التشبيه لقصد التعظيم لا من باب ذكر العام
وارادة الخاص فكانه لاجتماعه جميع صفات الكمالات الحاصلة في كل واحد منها وصف الى ان
صار بمنزلة العام لعلاء العظماء ولما جرت عادتهم بانهم يتكلمون عنهم وعن اتباعهم فيغلب المتكلمون
فصار ذلك كناية عن العظمة ومنها قوله تعالى الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم
والمراد نعيم ابن مسعود باتفاق المفسرين واجيب بمنع اتفاق المفسرين اولا وبان الناس ليس
لعام بل للمعهود ثانيا والظاهر ان مراده عهد الجمع وفيه نظر لان الناس اسم جمع واطلاقه على
الواحد على سبيل العهد غير واضح وهذا التفسير رواه اصحابنا عن ائمتهم فلا وجه لرده والتحقيق ان
يقال ان ذلك ايضا ليس من باب التخصيص بل من باب التشبيه فان ابا سفيان لما خرج الى ميعاد رسول الله صلعم
للحرب بعد عام احد القى الله الرعب الرعب عليه فاراد وكره ان يكون ذلك على وجه الفرار
والانهزام عن الحرب ويكون سببا لجرأة اهل الاسلام فاراد تثبيط رسول الله صلعم عن الحرب على سبيل الخداع
بان يخوفهم حتى يتقاعدوا فلقي نعيم ابن مسعود واشترط له عشرة من الابل على ان يثبطهم عن الحرب فجاء

فجاء نعيم وقال لهم الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم ووجه التشبيه انه لما اخبر عن لسان الناس بعز ابي سفيان
وجيشه وتكلم على مقتضى معتقدهم وكان ذلك رسالة عنهم فكانهم قالوا ذلك بانفسهم وهذا ايضا شايع
في المحاورات وفي تكرير المعرف باللام ايهام الى المبالغة في الاداء ومنها انه علم بالضرورة من اللغة
صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل مما بيننا وله الماء والخبز وفيه انا قد حققنا في
اول الباب ان المفرد المحلى باللام حقيقة في الجنس ومجاز في غيره والقرينة قائمة هنا على ارادة الفرد
المعين عند المتكلم المطابق للمعهود الذهني وهو نظير قولنا جاء رجل بالامس عندي لامر فحينئذ برجل فكما
ان للنكرة اطلاقين قد مر بيانهما فكذلك للعهد الذهني المساوق لها في المعنى والحاصل ان المراد به
المعهود الذهني سواء قلنا باشتراك المعرف باللام بين المعاني الاربعة وتعيين ذلك بالقرينة او قلنا
بكونه في الجنس ويستعمل هنا في الفرد حقيقة من باب اطلاق الكلي في الفرد ولو كان على سبيل المجاز ايضا
فهو من باب استعمال العام المنطقي في الخاص لا العام الاصولي وكيف كان فهو خارج عن المبحث واحتج
مجوزوه الى الثلثة والاثنين بما قيل في الجمع ان اقله ثلثة او اثنان وفيه منع واضح اذ لا ملازمة
بين الجمع والعام في الحكم وقد يوجه بان العام اذا كان جمعا كالجمع المعرف باللام فيصدق على الثلثة
والاثنين ولا كذلك المفرد وفيه ان من ينكر التخصيص الى الواحد والاثنين والثلثة لا يسلم ذلك
في الجمع المعرف ايضا ووجه التفصيل مع جوابه يظهر بالتامل فيما ذكرنا وبحث اذا خص العام فهل
كونه حقيقة في الباقي او مجاز اقوال وقبل الخوض في المبحث لا بد من تمهيد مقدمات الاولى
ان الغرض من وضع الالفاظ المفردة ليس استفادتها معانيها لاستلزامه الدور لتوقف افادتها العلم بالوضع
واستفادة العالم للمعنى فالعلم بالمعنى متقدم على العلم بالمعنى بل الغرض المقصود من وضعها تفهيم ما يتركب
من معانيها بواسطة تركيب الفاظها الدالة عليها للعالم بالوضع فان قلت فما معنى الدلالة عليها وما معنى
قولهم الوضع تعيين اللفظ للدلالة على معنى بنفسه ومعنى الدلالة عرضا للوضع بناء فيما ذكرت في نفس
ذلك قلت لا منافاة فان مرادهم من الدلالة على معنى هناك صيرورته موجبا لتصور الموضوع له

حقيقة مع قطع النظر عن الخصوصية فان استعمل الكلي في الفرد

ومرادهم منه في نفس كون يستفاده المعاني عن هنا في الوضع المقدم بيان تلك المعاني قد وضعت لها
تلك الالفاظ بجمع القاعد يعني ان الالفاظ قد وضعت بازاء المعاني لا جل ان يحصل تصور المعاني
بمجرد تصور الالفاظ ليتمكن من تركيبها حتى يحصل المعنى المركب ويحصل به تفهيم المعنى المركب ولما كان المقصود
من وضع الالفاظ تفهيم المعاني المركبة الموقوف غالبا على استعمال الالفاظ وتركيب بعضها مع بعض ولا
بد ان يكون الاستعمال على قانون الوضع ولا ينفك الدلالة غالبا عن الارادة بمعنى ان المدلول
غالبا لا بد ان يكون هو المراد ولا بد ان يكون المراد ما هو مدلول اللفظ ويحمل اللفظ عليه وان لم
يكن مراد اللافظ في نفس الامر ولا بد ان يكون المراد موافقا لقانون الوضع من حيث الكمية والكيفية
فلا استبعاد في ان يكون مرادهم من الدلالة في تعريف الوضع هي الدلالة على مراد اللافظ ويتضح
عدم المنافاة غاية الوضوح وح فالمشترك لا يدل الا على معنى واحد لان الوضع لا يثبت الا لمعنى
واحد وقد مر ذلك في محله وان ابيت الا ان مرادهم من قولهم الوضع هو تعيين اللفظ للدلالة
على معنى هو تعيينه لا جل تصور المعنى مط وقلت انه حاصل في المشترك اذ تصور معانيه بمجرد تصور لفظ
فكيف ينكر دلالته عليه وعدم جواز ارادة اكثر من معنى في الاستعمال لا يستلزم عدم تصور الاكثر من معنى
عند تصوره بل تصور المعنى يحصل عند تصور اللفظ وان لم يستعمل اللفظ او استعمل من لا ارادة له اصلا
كالنائم والساهي فنقول ان تصور المعنى المشترك ليس على تصور ما عين له اللفظ يحصل من تصوره تصوره
اذ الواضع قد عين اللفظ بازاء كل منها مستقلا فلم يثبت من الواضع الا كون كل من المعنيين
موضوعا له اللفظ من الانفراد والتعدي عنه خروج عن قانون الوضع فمدلول اللفظ يعني ما عين
اللفظ لاجل الدلالة عليه ليس الا معنى واحد فراجع ما حققنا لك في اوائل الكتاب وبتصور الى
ما ذكرنا ينظر كلام المحقق الطوسي في بيان عدم احتياج حدود الدلالات الى قيد الحيثية ولا بأس ان
نشير اليه وان كان خارجا عن مقتضى البحث فاعلم ان علامة الحلي في شرح منطق التجريد بعد ما اورد
الاشكال المشهور على حدود الدلالات بقوله واعلم ان اللفظ قد يكون مشتركا بين المعنى وجزئه

تحقيق

واضح

خروجا

اوهنه

او جزئه او بينه وبين لازمه وح يكون لذلك اللفظ دلالة على ذلك الجزء من جهتين وباعتبار
دلالته عليه من حيث الوضع يكون مطابقة وباعتبار دلالته عليه من حيث دخوله في المسمى يكون تضمنا وكذا
في الالتزام فكان الواجب عليه يعني على المصنف ان يقيد في الدلالات الثلث بقوله من حيث هو كذلك
وان اختلف الرسوم فتدبر والقد اورد عليه قدس سره هذا الاشكال فاجاب بان اللفظ لا يدل
بذاته على معناه بل باعتبار الارادة والقصد واللفظ حين يراد منه معناه المطابقي لا يراد
منه معناه التضمني فهو انما يدل على معنى واحد لا غير وفيه نظر لاشتهر وما سبق ما ذكره ذلك المحقق كما نقل
عنه بالمعنى في موضع آخر ان دلالة اللفظ لما كانت وضعية كانت متعلقة بارادة اللافظ
الارادة جارية على قانون اللفظ فاللفظ اذا اطلق واريد منه معنى وفهم منه ذلك المعنى فهو دال
عليه والا فلا فالمشترك اذا اطلق واريد به احد المعنيين لا يراد به المعنى الآخر ولو اريد ايضا
لم يكن تلك الارادة على قانون الوضع لان قانون الوضع ان لا يراد بالمشترك الا احد المعنيين
فاللفظ ابدا لا يدل الا على معنى واحد فذلك المعنى ان كان تمام الموضوع له فمطابقة وان كان جزئه
فتضمن والا فالتزام وتوضيحه ان المتكلم بالالفاظ الموضوعة لما كان مقتضاه ان يكون صادرا على
طبق قانون الوضع فلا بد ان يراد منها ما اراده الواضع بحسب ما اراده ومن المحقق ان
وضع المشترك لكل واحد من معنيه مستقلا من غير ملتفت فيه الى معناه الآخر فلم يحصل الرخصة من الواضع
الا في استعماله في حال الانفراد فلم يوجد مادة يتوهم استعمال المشترك في معنييه حتى يتوهم اجتماع
الدلالة المطابقية والتضمنية مثلا ح فاما ان يستعمل اللفظ في الكل او في الجزء ايضا بمعنى آخر
لا يستلزم جواز ارادته منه حتى يدل عليه ايضا فلا دلالة للفظ حين ارادة الكل على المعنى
الآخر الذي هو الجزء ولما جزء لتصوره ح فلا يستلزم كونه مدلولا بالفعل على ما قدمناه لكون ذلك
خلاف مقتضى الوضع وح فلم يرد من اللفظ الا معنى واحد فان اعتبر دلالته على لازم بمعنى الاشتراك
احد المعنى الى ذلك اللازم فهو التزام لا يخفى ان الدلالة على الجزء بهذا المعنى في ضمن الكل

الوضع

معنى التضمني لا اذا استعمل اللفظ في الجزء بما زعمه كما يتوهم وكذا في الالتزام واما استعماله في الجزء منفردا
اذا وضع له على حدة فهو مطابقة جزما فعلم مما مر من التحقيق ان اللفظ اما مستعمل في الكل سواء اعتبر فيه
الدلالة التضمنية او الالتزامية ام لا واما مستعمل في الجزء فلا يمكن ان تصادق عن الدلالة التضمنية
الحاصلة في الصورة الاولى مع المطابقة التي هي الدلالة على هذا الجزء بعينه من جهة وضع له على حدة واستعماله
فيه او تحقق الدلالة التضمنية لا تنفك عن المطابقة التي في ضمنها وهو احد معنى المشترك ولا يجوز
مع ارادة المعنى الاخر الذي هو ذلك الجزء بعينه بوضع مستقل وظهر ايضا انه لم يتحقق بعد وجود
من التضمن ولا الالتزام بالاخر بان يكون جزء احد المعنيين لازما للاخر او بالعكس فان صدق
كل منهما على الاخر لا يستلزم جواز ارادة كل واحد من المطابقيين فتلخص الكلام لتنقيح المرام
فنقول ان المعترض يقول ان اللفظ المشترك بين الكل والجزء اذا اطلق على الكل كان دلالته
على الجزء تضمنا مع انه يصدق عليها انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له فينتقض به حد المطابقة
واذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة ويصدق عليه انها دلالة اللفظ على جزء ما وضع له
وكذا الحال في الملزوم واللازم واقول انا لا نسلم ان دلالة اللفظ على الجزء في صورة الفرض وحيثية
كما هو معنى دلالة التضمن يصدق عليه انها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له وان كان ذلك تمام
الموضوع له بوضع آخر لان الدلالة على تمام الموضوع له انما هو تابع جواز الارادة الجارية
على قانون الوضع وقد ذكرنا ان المشترك اذا اريد منه احد معانيه فلا يجوز ارادة المعنى الاخر
معه مثلا لفظ في حوالينا رستاق يسمى باكرازان مشتمل على قرى كثيرة لاحدها اسمه باكرازان فاذا
اطلق الكرازان واريد منه ذلك الرستاق فانفهام تلك القرية انما هو بالتبع وفي ضمن انفهام الكل
ولا ريب انه ح لا يدل على تلك القرية الا من حيث خصوصها ولا يجوز ارادتها منها ايضا فهو غير مدلول
اللفظ بالاستقلال ح نعم ان جاز ارادة المعنيين ولم نقل انه خلاف الوضع لاحتاج ح الى قيد
الحيثية والقول بان تلك القرية من حيث انه جزء احد المعنيين المطابقيين مدلول تضمني
عطف على قيد الحيثية

اراده به

ودو حومه النفهام

اهدائی کتابخانه آیت الله شیخ محمد صالح
علامه حائری بکتابخانه آستان قدس رضوی
تیرماه ۱۳۵۱

ومن حيث انهما لازم فهو مطابقي قوله واذا اطلق على الجزء كان دلالته عليه مطابقة الى آخره قلنا لانم
ح صدق انه دلالة اللفظ على جزء ما وضع له الذي هو الدلالة التضمنية اذ المراد بها دلالته عليه في ضمن
الكل وتبعيته وهو موقوف على جواز ارادة الكل الذي ذلك المعنى جزئه وهو ممنوع كما ذكرنا ومما ذكرنا
يظهر الكلام في الملزوم واللازم وبالجملة فلزوم كون الدلالة المطابقية مطابقة لارادة اللافظ
الجارية على قانون الوضع كاف في دفع انتقاض حد كل واحد من الدلالات بالاخر ومما ذكرنا ظهر ان
مراد المحقق الطوسي ره في قوله لا يراد منه معناه التضمني فيما نقل العلامة عنه لا يراد منه معناه التضمني
الى حصل بسبب ذلك المطابقي بارادة مستقلة مطابقية او من بالنظر الى وضعه الاخر في قوله فهو انما
يدل على معنى واحد لا غير انه لا يدل الا على معنى مطابقي واحد كالاول فاذا دل على احد المطابقيين
الذي هو الكل ويتبعه فهم الكل [illegible] ضمنا فلا يدل على المطابقي الاخر الذي هو الجزء بالاستقلال ومن ذلك
تعذر على توجيه آخر على ما نقله عنه الناقل بالمعنى في توضيحه وبالتدبر فيما ذكرنا يظهر لك ان كثيرا من النا
ظرين غفلوا عن مراده واعترضوا عليه بامور منها الزامه بامتناع الاجتماع بين الدلالات الثلث
لما ذكره من امتناع ان يراد بلفظ واحد اكثر من معنى واحد ويندفع بان مراده اجتماع الدلالات
التي يتوقف على الارادة وهي الدلالات المطابقيات والتضمن والالتزام ليس من هذا القبيل ومنها
انه يلزمه ان يكون الدلالة التضمنية والالتزامية موقوفتين على الارادة من اللفظ ويندفع بما
مر ايضا اذ مطلق الدلالة لا يتوقف عنده على الارادة ومنها ما قيل انه بعد تسليم عدم ورود
ما ذكر انه لا يفيد في هذا المقام لان اللفظ المشترك بين الكل والجزء اذا اطلق واريد به الجزء
لا يظهر انه مطابقة او تضمن وكذا المشترك بين اللازم والملزوم ويندفع بانه لا ريب انه ح مطابقة
كما يظهر مما نقحنا هذا ما وصل اليه فهمي القاصر في تحقيق المرام وبعد هذا كله فالمتهم انما هو فكري والله
يهدي من يشاء الى صراط مستقيم اذا تقرر ذلك فلنعد الى ما كنا فيه فنقول انهم قيدوا الالفاظ
بالمفردة ومقتضاه ان الغرض من وضع الالفاظ المركبة هو افادة معانيها ولا يلزم فيها الدور
لمنع توقف افادة الالفاظ المركبة لمعانيها على العلم بكونها موضوعة لها وقد يستند ذلك المنع
بانا متى علمنا كون كل واحد من تلك الالفاظ المفردة موضوعا لمعناه وعلمنا ايضا كون حركات تلك
الالفاظ المفردة دالة على النسب المخصوصة لتلك المعاني فاذا توالت الالفاظ بحركاتها المخصوصة على
السمع ارتسمت تلك المعاني المفردة مع نسب بعضها الى البعض في ذهن السامع ومتى حصلت المفردة
مع نسب بعضها الى البعض حصل العلم بالمعاني المركبة لا محالة اقول وتحقيق المرام ان المركبات لا وضع

لا يرد عليه

لما بالنظر الى تشخصها بل وضع المركبات من حيث انها مركبات نوعية وفائدة الوضع النوعي افادة معان تشخصها من تحقق نوع التركيب في ضمن فرد خاص يعرف التركيب الخاص فالمركب من حيث اشتماله على الالفاظ المفردة حكمه ما تقدم ومن حيث اشتماله على النوع المعين من التركيب حكمه افادة تحقق هذا النوع في ضمن هذا التشخص فهيئة تركيب الفعل مع الفاعل والمفعول به مثلا على النهج المقرر في الاعراب والتقديم والتاخير موضوع لافادة صدور الفعل عن الفاعل ووقوعه على المفعول فاذا تشخص في مادة ضرب زيد عمرو افاد صدور الضرب عن زيد ووقوعه على عمرو ضرورة حصول الكلي في ضمن الفرد واما فهم الضرب معنى الضرب وزيد وعمرو فقد تقدم الكلام فيه وقد يحصل من جهة الهيئة التركيبية تفاوت في اوضاع المفردات كما في صورة التوصيف والتقييد والاستثناء وكذلك فالمعتبر في وضع المركب هو ما قصدناه من الهيئة التركيبية لا خصوص وضع المفردات الاستثناء من النفي اثبات وبالعكس خلافا للحنفية في الموضعين وقيل ان خلافهم انما هو في الاول واما في الثاني فمنهم من يقول بافادة النفي وربما اعتذر لذلك بان قولهم بذلك انما هو لاجل مطابقة لاصل البراءة لا لا مبادرة اللفظ وقد يشير نافي كلمة المفاهيم وكيف كان فالمختار الافادة في المقامين للنقل عن التبادر ولان كلمة التوحيد تفيده بلفظ الا ولو القول بان دلالتها شرعية ظاهر الفساد لان النبي كان يقبل ذلك من اهل البادية الغير المطلق كتب الشرع ولولا انهم يريدون به ذلك لما قبله منهم وستدل الحنفية بقوله لا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي والوجه في تقريره انه لو كان كما قلتم لزم ثبوت الصلوة بمجرد الطهور وحصول النكاح بمجرد حصول الولي مع ان حصول الصلوة والنكاح يتوقف على امور شتى وجوابه انه لما لم يكن استثناء الطهور عن الصلوة ملائما له فلا بد من تقدير اما في جانب المستثنى بعني لا صلوة صحيحة الا صلوة متلبسة بطهور او المستثنى منه بعني لا صلوة صحيحة بوجه من الوجوه الا باقترانه بالطهور والمطلوب نفي امكان الصحة عند عدم الطهور اولا جامعة جميع الكمالات المنصورة للصلوة لا الى سائر شروط الصحة حتى يلزم انحصار جهة الصحة في الطهور فيصير سببا للصحة فيلزم المحذور وقد يوجه بارادة المبالغة في المدخلية الادعائية وما ذكرناه اوجه وبالجملة فهذا النوع من التركيب ظاهر فيما ذكرناه وهو على ما جعلنا حقيقة في الاستثناء سلمنا عدمه لكن الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز خير من الاشتراك وقد اثبتنا الحقيقة فيما ادعيناه بالتبادر فلا يضر الاستعمال في غيره ومن ذلك يظهر الجواب عما استدل بعضهم بقوله تعالى وما كان لمؤمن ان يقتل مؤمنا الا خطاء فانه استثناء منقطع او المراد اخبار عن حال المؤمن انه لا يفعل ذلك

الا خطاء او المراد الرخصة فيما يحصل له الظن بالجواز كما اذا حسب المؤمن صيدا فقتله او وجده في باب اختلاطه معهم ولا يحصل الظن بما لو لم يكن فيه قصد حين يصح الاستثناء من عدم الرخصة اختلفوا في تقرير الدلالة في الاستثناء من جهة كونه تناقضا بحسب الظاهر فقيل ان المراد بالعشرة في قولنا له علي عشرة الا ثلثة هو معناه الحقيقي ثم اخرج الثلثة بحرف الاستثناء ثم اسند الحكم الى الباقي اعني السبعة فليس في الكلام الا اسناد واحد فلا تناقض اختاره العلامة ره واكثر المتاخرين والاكثرون ومنهم السكاكي في المفتاح على ان المراد بالعشرة هو السبعة وحرف الاستثناء قرينة الى ان القاضي ابو بكر ذهب الى ان مجموع عشرة الا ثلثة اسم لسبعة كلفظ سبعة واوسط الاقوال اوسطها لبطلان القولين الاخرين ولا رابع واما بطلان الاول فلانه يستلزم ان لا يكون الاستثناء من النفي اثباتا كما هو مذهب الحنفية وهو خلاف التحقيق كما مر فيلزم ان لا يثبت في ذمته من قال ليس له علي شيء الا خمسة شيئا لان الخمسة خرجت عن شيء قبل اسناد النفي الى شيء فهي في حكم المسكوت عنه بل يلزم ان لا يكون الاستثناء من الاثبات نفيا ايضا فلو اشير الى عشرة مجتمعة مختلفة وقيل فهذه العشرة الا ثلثة منه فلا يتصور هنا اخراج الا من الحكم فان المفروض انه لا تخرج اشخاص الثلثة من جملة العشرة بل المراد اخراجها منها بحسب الحكم فلا بد من القول باخراجها عن الحكم المتعلق بالجميع والمفروض انه لا حكم الا الاسناد الموجود في الكلام فان قلت هذا كر على ما فررت منه من لزوم التناقض وكيف المناص من ذلك على ما اخترت قلت واني اظنك غافلا عن حقيقة التخصيص وملتبسا عليك امره بالبداهة فانك اذا اردت من الاخراج في قولهم الاستثناء هو اخراج ما لولاه لدخل هو الاخراج الحقيقي عن الحكم الصادر عن المتكلم بعنوان الجزم فهو لا يتحقق الا في صورة البداء والاستدراك كما لو سهى المتكلم وغفل عن حال المخرج ثم تذكر بعد ايقاع الحكم على المخرج منه او جهل بكونه داخلا وحكم بالجميع ثم علم فاخرج وانت خبير بان امثال ذلك لا يتصور في كلمات الله تعالى وامنائه في الاحكام الشرعية والتخصيص المذكور في السنة الاصوليين والفقهاء ليس ذلك جزما فان قلت فعلى هذا فيكون الهيئة الاستثنائية استعارة تمثيلية في التخصيص المصطلح فيكون مجازا وهو بعيد قلت كون معنى الاستثناء ذلك لا يوجب التجوز في الهيئة الاستثنائية كما لا يخفى وان اردت الاخراج اعم من الاخراج الواقعي بان يكون المراد الاخراج عما هو في صورة الثابت وان لم يكن ثابتا في نفس الامر فلا تناقض ايضا وهو المراد في التخصيص وبيانه ان القائل اسند الحكم اولا بالباقي ولكن مؤديه بلفظ الكل الى الكل لنكتة ثم يخبر بلفظ دال على الاخراج للقرينة على الباقي والظاهر بذلك انه اراد به الا

ولا يكفي فيه ارادة الحيوان المفترس الا على جعله ... الاستعارة ... الاسد ...

الاخراج عما هو ظاهر المراد لا عن نفس المراد وذلك بعينه مثل رايت اسدا يرمي فلا ريب ان في ان
المراد بالاسد حقيقة فيه الرجل الشجاع ويرمي للعدول عما هو ظاهر المراد من لفظ الاسد في ملا
للاسد الا دعائي ايضا مع انه ايضا مجاز كالمجاز والمراد به غير مدلوله اللغوي جزما كالمجاز وانما
النكتة التي اشرنا اليها فهو ان المتكلم اذا اراد النسبة الى الباقي فذكره بعنوان الحقيقة
يستلزم تعداد اسمى الباقي وهو متعذر غالبا او متعسر فلا بد ان يعد مقامه شيئا يمكن ان يعبر عن ذلك
فيطلق عليه لفظ العام مجازا مع نصب قرينة عليه وهو الاستثناء وما يجري مجراه من المخصصات المتصلة
او يأتي باسم آخر للباقي ان كان له اسم كما هو موجود في الاعداد غير الاسم الى ذكر العام وقرينة
الاخراج ايضا لا بد ان يكون لنكتة كما في قوله تعالى فلبث فيهم الف سنة الا خمسين عاما مع التمكن عن
قوله تسعمائة وخمسين عاما وهو ان عدد الالف مما يضرب به المثل للكثرة والمقام مقام بيان
المكث والى ما ذكرنا من ان مقتضى ارادة التخصيص اللائق بكلام الائمة واوليائه الذي هو محط نظر الا
صولي هو اسناد الحكم الى الباقي في نفس الامر مع تاديته بلفظ قابل للاخراج ثم الاخراج بما يلاحظه
ظاهر الارادة وان لم يكن اخراج في نفس الامر اصلا وما ذكره بعض المدققين في دفع التناقض حيث
قال ولك ان تريد انه يخرج عن النسبة الى المتعدد بان تريد جميع المتعدد وتنسب الشيء اليه فيأتي
بالاستثناء للاخراج عن النسبة ولا تناقض لان الكذب صفة النسبة المتعلقة للاعتقاد ولم ترد
بالنسبة افادة الاعتقاد بل قصد النسبة ليخرج عنه شيئا ثم تفيد الاعتقاد فان اراد به ما ذكرناه
فهو والا فلا تركيب في النسبة المستفادة من الكلام ليفكك ويجعل بعضها متعلقا للاخراج وبعضها
متعلقا للاعتقاد مع انه لا يتاتى حينئذ ما هو التحقيق من كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس كما
لا يخفى على المتامل ومما حققناه ظهر انه لا وجه للايرادات التي اوردها على المذهب المختار من لزوم
الاستثناء المستغرق في قولك اشتريت الجارية الا نصفها لو اريدت بالجارية نصفها
والتسلسل لو اريد ما بقي من النصف بعد الاخراج وهو الربع واذا كان المراد بالنصف الربع
فيكون المراد بالربع المستثنى منه الثمن وهلم جرا ومن ان ضمير نصفها عايد الى الجارية بكمالها
قطعا وان المراد نصف كلها فيكون المراد من الجارية كلها لا نصفها وذلك لان المراد
بالجارية مع انضمام الاستثناء اليه وهو القرينة نصفها لا المراد بالجارية وحدها وبعد ملاحظة الا
نضمام فلا يحتاج الى استثناء آخر ليلزم المحذور واما ارجاع الضمير الى الكل اي الجارية فلان الاخراج
كان من ظاهر المراد لا لنفس الامر على ما حققنا فالضمير ايضا يعود الى ظاهر المراد من اللفظ الى

والعدد من الاعداد

الاستغراق ويظهر مما ذكرنا الجواب عن سائر الايرادات التي لم نذكرها ايضا ثم ان هذا القول الذي اخترناه كما
نرى مخصوص في كتبهم بالاستثناء والمخصص المتصل وزاد بعضهم تجويز هذا القول في المخصص المنفصل ايضا
وقد اشار الى انه لا يمتنع ان يراد بلفظ العام الاستغراق ويسند الحكم الى البعض بمعونة المانع من سمع او عقل
دعوى فيتجه دون التجوز باللفظ عن معنى لا يعلم الا بعد الاطلاع على سمع او عقل فان الكلام انما
هو في تصرف المتكلم بانه هل تصرف في معنى اللفظ واحال العلم به الى المانع او تصرف في الحكم واحال الا
اليه ولزوم الاغراء بالجهل مشترك واقول معنا فالى ما ذكر من بطلان هذا القول في المخصص المتصل
المستلزم لبطلان ذلك بطريق الاولى ان من مفاسد هذا القول لزوم اللغوية في ارادة الحكيم فان
ارادة الاستغراق من اللفظ لا فائدة فيه بل هو غلط فانا قد بينا لك في المقدمة الاولى ان
الغرض من وضع الالفاظ هو تركيب معانيها وتفهيم التراكيب والاحكام المتعلقة بمفاهيم تلك الالفاظ
فاذا لم يرد في الكلام اسنادا الى نفس مفهوم العام ولا اسناده الى شيء سواء كان اسنادا تاما او ناقصا في
الفائدة في ارادتها فان قلت ذكر العام وارادة مفهومه اولا لاجل احضاره في ذهن السامع ثم بيان
الحكم الى بعض افراده بعض آخر عنه قلنا انما يتم هذا لو جعل العام موضوعا لان يحمل عليه هذا الكلام متعلق في الكلام
ان يقول كم ان اماكاتب او غير كاتب ولكن هذا مما نحن فيه وليس معنى قوله اكرم العلماء الا زيدا العلماء
يجب اكرام زيد من جملتهم واكرام الباقي فانه لا خلاف في صحته وكونه حقيقة ودعوى كون معنى هذا التركيب
هو ما ذكرنا يحتاج الى الاثبات والذي هو محط نظر ارباب البلاغة في اداء المعاني وايها ما يهم انما
هو تعبير صحيح اللفظ بل جعله فيعبر ايضا نعم ملاحظة اعتباراتهم في البلاغة يتم فيما اخترناه كما اشرنا من تعبير
الاسناد اولا متوجها الى العام ثم نصب القرينة على خلافه للنكتة التي ذكرنا وغيرها وما صدر الكلام في ودفع توهم المراد
ذلك المرام ان علينا متابعة وضع الواضع او رخصة في نوع المجاز والذي نفهم من اللفظ كونه
العام مورد للاسناد ومقتضاه كون مفهومه موردا للاسناد وليس في الكلام اسناد يتعلق بالباقي فلا آخر
بد من التصرف في لفظ العام بمعونة قرينة المخصص والعقد ... هنا اساسا جديدا في تحقيق المقام وبه
اوضح كلام القوم عن ظاهره ورد الاقوال الثلاثة الى اثنين وحاصله ان هنا مفهوما له احدها عشرة
موصوفة بانها اخرجت عنها الثلاثة وثانيها الباقي من العشرة بعد اخراج الثلاثة فان قلنا ان
قولنا عشرة الا ثلاثة معناه الحقيقي المفهوم الاول فيكون مجازا في السبعة كما هو مذهب الجمهور وان
قلنا ان معناه الحقيقي هو الثاني فيكون سبعة في حقيقة لا بعنوانه وضع له واضعا واحدا بل على انه
يعبر عنه بلازم مركب ثم ان القول الثالث الذي هو مختار ابن الحاجب والعلامة وسائر المتاخرين وبه ثبت

الى احد هذين القولين وطريق الرد على ما فهمه التفتازاني ان القول الثالث بيان لمعاني مفردات الالفاظ التي
يكتبه قال وعلى اي حال فالمفردات مستعملة في معانيها الحقيقية وانما الخلاف في المركب فعند الجمهور مجاز
في السبعة وعند القاضي حقيقة فيه هذا وقد ظهر لك مما حررنا ان الجمهور لا يقولون بذلك بل يقولون
بمجازية لفظ العشرة التي هي احد المفردات في السبعة مع ان تفسير قولهم بانهم يريدون بالمركب العشرة
الموصوفة باخراج المذكور مناف لوضع الاستثناء المبادر من الاخراج وغير ذلك ايضا واما قول
بعض كون مجموع المركب اسما للسبعة لا بمعنى كونه موضوعا له بوضع على حدة حتى يرد عليه انه خارج عن قانون
اللغة اذ ليس في لغتهم اسم مركب من ثلثة يعرب الجزء الاول منه وهو غير مضاف وانه يلزم اعادة الضمير
على جزء الاسم في اشتريت الجارية الا نصفها مع عدم دلالته فيه بل بعض التعبير عنه بلازم مركب كالاثر
الولود للخفاش ومثل ذلك اربعة مضمومة الى الثلثة لها ومثل بنت سبع واربع وثلث لاربع عشرة ومثله
فيرد عليه ايضا انه مستلزم لخلاف التحقيق من كون الاستثناء من النفي اثباتا وبالعكس وان ذلك يتم
لو كان معنى عشرة الا ثلثة الباقي من العشرة بعد اخراج الثلثة وبتا در منه كما حرره العضدي وهو تم
ومستلزم لان لا يكون الاستثناء تخصيصا ايضا كما لا يخفى وتنزيل مذهب الجمهور الذي اخترناه على
ارادة العشرة الموصوفة باخراج الثلثة كما فعله العضدي ايضا يستلزم وحدة الحكم فليس هناك نفي واثبات
وانت خبير بان جميع ذلك خروج عن الظاهر ومخالف لقواعد العرف والعادة واستقصاء الكلام في النقض
والابرام على ما ذكره القوم في هذا المقام تضييع للايام

الاستثناء المستغرق لغو اتفاقا سواء

ساوى المستثنى منه او زاد عليه فيعمل على الحكم الوارد على جميع المستثنى منه والاستثناء الاقل من نصف
صحيح اتفاقا ايضا واختلفوا في جواز استثناء الاكثر والمساوي فقيل بوجوب كونه اقل وقيل بجواز
المساوي والاكثرون على جواز الاكثر ويلزمهم جواز المساوي بطريق الاولى وقيل لا يكون الا الاقل
في العدد دون غيره فيجوز اكرم بني تميم الا الجهال منهم وان كان العالم منهم واحدا واختار المحقق في الجواز
ان لا ينتهي الكثرة الى حد يقبح استثناؤه عادة مثل ان يقول له علي مائة الا تسعة وتسعين ونحوه
احتج الاكثرون باموره الاول قوله تعالى ان عبادي ليس لك عليهم سلطان الا من اتبعك من الغاوين
مع قوله فبعزتك لاغوينهم اجمعين الا عبادك منهم المخلصين فان قلنا باستثناء كل منهم من المستثنى كون
اقل من المستثنى منه يلزم ان يكون من المخلصين والغاوين اقل من الاخر وهو محال فان الاية الثانية
تدل على ان غير المخلصين كلهم غاوون ولا واسطة فيكون الباقي من العباد بعد اخراج الغاوين
في الاية الاولى هم المخلصين لعدم الواسطة وبما قررناه وحررناه في وجه الاستدلال الظاهر

كون
كلام

يظهر لك فساد كثير مما اورد عليه فلا نطول بيانه فمنهم من يرد عليه انه لا يدل على جواز استثناء الاكثر لجواز ان
التساوي وقد يقرر الاستدلال على وجه آخر وهو ان يضم الى الاية الاولى قوله تعالى وما اكثر الناس ولو
حرصت بمؤمنين بتقريب ان كلا من بابيه والغاوون المتبعون للشيطان واذا كان اكثر الناس غير
مؤمنين بحكم الاية الثانية فيكون الشيطان الغاوون اكثر الناس ورد بان المراد من قوله تعالى عبادي
هم المؤمنون لكون الاضافة للتشريف فيكون المستثنى منقطعا فلا اخراج سلمنا لكن لا نسلم ان الغاوين
اكثر من العباد الملائكة والجن وكثر الغاوين اقل من الملائكة واجيب بان المنقطع مجاز ومتى امكن
الحمل على الحقيقة فلا يصار الى المجاز ولذلك حمل قول القائل له علي الف درهم الا ثوبا على قيمة الثوب وكون
الاضافة للتشريف ثم وصرح المفسرون بان المراد من العباد بنو آدم الثاني اجماع العلماء على ان من
قال له علي عشرة الا تسعة يلزم بواحد فلو لا صحته لحكموا بالغاء الاستثناء والزموه بعشرة كما في المستغرق
الثالث قوله تعالى في الحديث القدسي كلكم جائع الا من اطعمته ووجه الاستدلال واضح ثم ان لي اشكالا في
هذا المقام لم يسبقني اليه فيما اعلم احد من الاعلام وتحقيقا في التخلص عنه من مواهب الكريم العلام ولكنه لا ينفع
لما يرد من جهته على الاقوام وهو انهم ذكروا الاختلاف في منتهى التخصيص وذهب المحققون من الجمهور الى انه
لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام ثم ذكروا الاختلاف في هذه المسئلة واسندوا القول بوجوب بقاء
الاكثر الى شاذ من الحنابلة وجواز استثناء الاكثر الى الاكثرين المحققين فان كان وجه التفرقة الفرق
بين المتصل والمنفصل وان الكلام في البحث الاول فيما كان المخصص فيه منفصلا وفي هذا البحث في
الاستثناء فهذا لا ينفي نقل القول بالفرق بين المتصل والمنفصل ثم بين الاقوال وان قلت انه
يمنع كون الاستثناء تخصيصا والكلام في البحث الاول انما كان في التخصيص قلت مع انه ينافي نقل القول
بالتفصيل المذكور ثمة فيه ان الجمهور الاصوليين قائلون بكون الاستثناء تخصيصا لما عرفت من انهم
قائلون بكون المراد من العام هو الباقي والاستثناء قرينة وهذا معنى التخصيص فعلى هذا يلزم ان يكون
مختار الاكثرين وكيف يجمع بين ادلتهم في المقامين وما تحقيق الحق والذي يختلج بالبال انهم قد غفلوا
عما بنوا عليه الامر عليه بظاهر هذه الادلة والتحقيق حققوه في البحث الثاني كما اخترناه وسددناه واما
الجواب عن تلك الادلة فيتوقف على تمهيد مقدمة وهي انا قد بينا لك في اوائل الكتاب ان وضع الحقائق
شخصية ووضع المجازات نوعية ونزيدك هناك ان الحقيقة والمجاز يوصفان للمركبات كما يوصفان
للمفردات ووضع المركبات قاطبة نوعية حقيقية كانت او مجازية والاوضاع النوعية انما هو للعقد
المستفاد ممن تتبع كلما تهم من الرخصة فالاستثناء مركب وضع بالوضع النوعي للاخراج بمعنى انه لا يتوقف

مشعوا
المتعال
دفع المتعامد

على كماع محمّد واحد من افراده كما ينوهن في اللقالي المعدودة والعدد الذي يستفاد من الرخصة في ذلك النوع انما هو
المتبع نظير ما بيّنا في العلايق المجازية الا ترى انهم يحكمون بان الاستثناء المنقطع مجاز لا علم انه من المتصل حقيقة
ولكن يحكمون بان الاستثناء المنقطع من النفي اثبات بعنوان الحقيقة لاجل التبادر وبالعكس وهكذا الحال في القدر
الذي يتحقق ثبوته من اهل اللغة هو هنا لزوم الاخراج عن متعدد في الجملة واما انه يكفي في ذلك اي اخراج يكون
ام لا لابد ان يكون على وجه خاص من كون المخرج اقل من الباقي فلا بد من اقامة الدليل عليه واثبات الرخصة
فيه من جهة اهل اللغة وكما ان للحقيقة والمجاز في المفردات يرجع الى النقل والتبادر وعدم صحة السلب وامثالها
فكذلك في المركبات كما عرفت من نظرائه ومجرد الاستعمال لا يثبت الحقيقة كما حققناه في محله وبيّنا ان الاستعمال
اعم من الحقيقة ومجرد الاستعمال في اخراج الاكثر لا يدل على كونه حقيقة فيه والمقصود الاصلي للاصولي هو ذلك
لا مطلق الاستعمال فنحن نقول القدر الثابت المتيقن وهو لو كان المخرج اقل وكون ما كان المخرج اكثر من الباقي
مما رخص فيه من العرب بعنوان الوضع الحقيقي ممنوع وعدم الثبوت دليل العدم لكون الوضع توقيفيا ومن في الصور
المشكوكة منها مثل ما لو كان المخرج اكثر فيحتمل كونه من افراد الحقيقة وكونه من افراد المجاز بان يستعمل الاستثناء
فيه لعلاقة المشابهة او لادعاء [illegible] فيه للمبالغة في التحقير وان كان كثيرا ونحو ذلك فلا يثبت كونها حقيقة
مع احتمال المجاز لا يبعد ان يدعى التبادر في ما لو كان المخرج اقل وهو علامة الحقيقة ولا ريب ان اهل العرف يعدون مثل
قول القائل له علي مائة الا تسعة وتسعين مستهجنا ركيكا لا لانه اطالة مملة بل لما يفهمون من الاستعمال نعم قد يقع
ذلك في موضع السخرية والتمليح بل ويكمله على عشرة الا تسعة فضلا عن قوله الا تسعة ونصف ونحو ذلك ومما
يؤيد ما ذكرنا ان المستثنى في موضع التبادر غالبا قليل وان الغالب الوقوع في الاستثناء البدائي كما
هو غالب في السنة العوام هو اخراج القليل وليس ذلك الا لمطابقته لاصل وضع الاستثناء ايضا
فقد ظهر لك بما ذكرنا ان التحقيق هو ما حققناه سابقا من لزوم بقاء جمع يقرب من المدلول وغفلة الاكثرين انما
حصل من جهة الامثلة المذكورة وقد عرفت ان مجرد الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما هو محط نظر الاصولي
والى ما ذكرنا انه لم يثبت كون الاستثناء حقيقة في غير اخراج الاقل ولم يثبت جواز التجوز في المستثنى منه في غير
استعماله في الاكثر لما بيّنا آنفا فلا علينا ان نمنع الامثلة المذكورة التي استدل بها الاكثرون ونقول يمكن
دفع الاول بمنع الدلالة من جهة ان ظاهر العام القابل لاصناف كثيرة فاخراج صنف منه يكون افراده اكثر
من سائر الاصناف لا يستلزم كون نفس الاصناف الباقية اقل والمقصود هنا اخراج الصنف بعنوان افراد صنف
خاص من حيث انها افراد ذلك الصنف الذي هو لفظ الاية استثناء صنف من الاصناف فلا افراد من جميع الافراد
واكثرية الصنف لا يستلزم اكثرية الافراد وبالجملة اذا لوحظ الصنف الواحد بالنسبة الى العام القابل

القابل للاصناف فهو اقل من الباقي وان فرض كونه بالنسبة الى الافراد اكثر من الباقي وذلك يختلف
باختلاف الحيثيات والاعتبارات والذي يؤيده ما ذكرنا ان المقصود الاصلي التي لما كان هو
الهداية والارشاد فجعل الغاوين مخرجا جعلا لما ليس موافقا للغرض الاصلي كالقليل الذي لا يعتنى به وفي
ابليس بالعكس فان ذلك المعنى انما يلاحظ بالنسبة الى قابلية العام لا فعلية تحقق الاصناف فيه ففي كل
واحد من الايتين استثناء الاقل من الاكثر وتوضيح ما بيّنا انه لو فرض انك اضفت جماعة من العلماء
والشعراء والظرفاء وكان عدد كل من العلماء والشعراء ثلثة وعدد الظرفاء مائة فاذا قيل جاء الاضياف
الا الظرفاء فيمكن ان يصحح بما ذكرنا لان الباقي اكثر واما لو قيل جاء الاضياف الا زيد وعمرو وبكر وخالد الى
آخر المائة من الظرفاء يعد قبيحا ويدفع الثاني بان اتفاقهم على الزام الواحد لا يدل على اتفاقهم على صحة
الاستثناء او كونه حقيقة فان حكم الاكثرين لعله مبني على كونه عندهم كذلك وبناء الباقين على ان
الاقرار عبارة عما يفهم منه اشتغال الذمة بعنوان الخصوصية ولو كان بلفظ غلط او لفظ مجازي
ولما كان الاصل براءة الذمة حتى يحصل اليقين بالاشتغال مع قابلية اللفظ للدلالة على
المراد والافهام المعنى منه بمعونة المقام منه او لسبب التشبيه بالاستثناء مع قرينة والحاصل لا يحكم باشتغال
الذمة بالعشرة لكون اللفظ غلطا كما ان قولهم له على عشرة الا تسعة بالرفع لا يحكم باشتغال الذمة
بالعشرة لكون الاستثناء غلطا بخلاف الاستثناء المستغرق فانه لغو فيؤخذ باول الكلام
ويترك آخره ويدفع الثالث بان المراد وانه يعلم لعله انه لا يقدر على الاطعام الا انا فكلكم تبقون على
صفة الجوع لو اراد الطعام من غيري وهذا معنى صحيح على من كان له ذوق وسليقة مستقيمة فلا دلالة فيه على
مطلبهم اذا تمهد هذا فنقول لما كان موضوع المسئلة في الاقوال المذكورة في المسئلة مختلفا فلا بد
من تحرير محل النزاع ان اللفظ بحيث يصح ورود الاقوال عليه وذلك لان بعض القائلين بالحقيقة يريد
يريدون كون العام مع المخصص حقيقة في الباقي وبعضهم يريدون كون نفس العام حقيقة وهؤلاء ايضا
مختلفون في التقرير فلا بد ان يبيّن في تحرير محل النزاع ان لفظ العام في هذا التركيب بعد التخصيص في معنى مجازي
الا فذهب الاكثرون الى كون العام مجازا في الباقي وقيل حقيقة وقيل حقيقة ان كان الباقي غير منحصر
اي له كثرة يعسر العلم بقدرها والا فمجاز وقيل حقيقة ان خصص بغير مستقل كالشرط والصفة والغاية
والاستثناء ومجاز ان خصص بالمستقل من عقل او سمع وظاهر هؤلاء انهم يريدون ان مجموع التركيب
حقيقة في ارادة الباقي وهكذا من معناه من التفصيلين الذي نذكره فلا يكون العام بنفسه حقيقة
ولا مجازا وقيل حقيقة ان خصص بشرط او استثناء لا صفة وغيرها وقيل حقيقة ان خصص بلفظ متصل

او المنفصل وفي حقيقة في تناوله في زمن الاقتصار عليه والاول اقرب لما ذكرنا انه لو كان حقيقة في الباقي كان

في الكل لزم الاشتراك والمفروض خلافه وقد يقال ان ارادة الاستغراق باقية فلا يراد به الباقي حتى

يلزم الاشتراك على تقدير كونه حقيقة فان المراد بقول القائل اكرم بني تميم الطوال عند الخصم اكرم من

بني تميم من قد علمت من صفتهم انهم الطوال سواء عمهم الطوال او خص بعضهم ولذلك لو نقول واما القصار

منهم فلا تكرمهم ويرجع الضمير الى بني تميم لا الى الطوال منهم وكذا معنى اكرم بني تميم الى الليل او ان دخلوا الدار

الحكم على جميعهم غاية المراد انه ليس في جميع الازمنة في الاول وعلى جميع الاحوال في الثاني وكذا اكرم بني

تميم الا الجهال منهم الحكم على كل واحد منهم بشرط القافة بالعلم وانت خبير بان ذلك كله تكلفات باردة

ويخدشه حمل الهيئة التركيبية على خلاف وضعها مع استلزامه التجوز في بعض المفردات ايضا ليس باولى من حمل العام

فقط على المعنى المجازي لا ريب ان الهيئة المعتبرة مغايرة للهيئة المفردة وكل منهما موضوع لمعنى واول

معنى قولنا رايت اسدا يرمي مع قولنا رايت شيئا مثلا الى امر واحد لا يقتضي اتحادهما وكذا تادية

التراكيب الحقيقية بمعنى واحد لا يوجب اتحادها في الدلالة واما ارجاع الضمير الى بني تميم فجوابه نظيره ما

في قولك اشتريت الجارية الا نصفها واما قولهم اكرم بني تميم الى الليل آخره فهو من غرايب الكلام اذ

التخصيص هنا ليس متوجها الى بني تميم بل الى زمان الاكرام المستفاد من الاطلاق وكذا ان دخلوا اذ لم

يرد به الداخلين منهم وللشرط المناسب لتخصيص الغاية اكرم الناس الى ان يفسقوا او ان يجهلوا وعزاه

نفس الاستثناء بما ذكره لا يحتاج الى البيان وما يقال ايضا ان هذا انما يتم لو كان اللفظ مستعملا في الباقي

اما لو كان مستعملا في العموم وارادة الباقي طرء بعد التخصيص بمعنى ان الاسناد وقع الى الباقي بعد اخراج البعض

من العام فلا يلزم الاشتراك ولا المجاز فلا يتم الدليل فيظهر ضعفه بما قدمناه في المقدمة الاولى الثانية لا سيما

في المخصص المنفصل كما نقلنا جوابان القول فيه عن بعضهم ومما حققناه ثمة يظهر لك انه لا يمكن ان يقال ايضا

ان هذا انما يتم لو بطل القول بكون المجموع حقيقة في الباقي اذ مقتضاه كون كل من المفردات حقيقة في معناه او

عدم كون واحد منها حقيقة ولا مجاز فلا يتم القول بكون العام مجازا في الباقي وحجة القول بكونه حقيقة في

الباقي مطلقا ان اللفظ كان متناولا له حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان عليه لم يتغير انما طرء عدم

تناول الغير وان الباقي يسبق الى الفهم وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول انه ان اراد تناوله لما

بعنوان الحقيقة المصطلح فممنوع ذلك اولا قبل التخصيص اذ المتصف بالحقيقة هو اللفظ باعتبار تناوله للجميع

للجميع وكون الباقي دا خلا في المعنى الحقيقي لا يستلزم كون اللفظ حقيقة فيه لا من جهة ان الباقي جزء من المجموع

وان الدلالة التضمنية ليست بنفس المعنى الحقيقي بل هو تابع له كما صرح به علماء البيان وجعلوه من الدلالات

الدلالة العقلية لا الوضعية حتى يقال ان الخاص ليس بجزء للعام بل لان دلالة العام على كل واحد من

الافراد منفردا عين الموضوع له الحقيقي بل الموضوع له هو كل فرد بدون لا قيد الانفراد ولا قيد

الاجتماع لا بمعنى ارادة كل فرد فرد ارادة جميع الافراد بعنوان الكلي التفصيلي الافرادي كما حققناه

في مبحث استعمال المشترك في معنييه فافهم ذلك فانه لا ينافي ما حققناه سابقا من ان دلالة العام على افراده

دلالة تامة ومما ذكرنا يظهر انه لا معنى للتمسك بالاستصحاب اذ لم يكن تناول العام للباقي في حال تناوله

للجميع بعنوان الحقيقة حتى يستصحب بل لانه كان تابعا للمدلول الحقيقي وهو الجميع ثم لو سلمنا كونه حقيقة فانما

يثبت ذلك في ضمن كونه في ضمن الجميع وقد تغير الموضوع والجواب عن الثاني بالمنع من السبق بلا قرينة

وبدونها يسبق العموم وسبق الغير علامة المجاز وما يقال ان ارادة الباقي معلومة بدون القرينة وانما

المحتاج اليها هو خروج غيره ففيه ان العلم بارادة الباقي انما هو لاجل دخوله تحت المراد وذلك لا يوجب

كونه حقيقة فيه انما هو الذي يقتضي كون اللفظ حقيقة هو سبق المعنى والعلم بارادته على انه نفس المراد

ولا يحصل ذلك فيما نحن فيه الا بالقرينة وهو معنى المجاز واحتج من قال بانه حقيقة ان بقي غير منحصر

معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد واجيب بمنع كون معناه ذلك بل معناه

تناوله للجميع وقد صار الآن لغيره فصار مجازا مع ان الكلام في صيغ العموم لا في نفس العام فكما ان

كون افعل حقيقة في الوجوب لا يقتضي كون مفهوم الامر كذلك وكذا لا يقتضي كون الامر معتبرا فيه الايجاب

كون صيغة افعل حقيقة في الوجوب فهكذا ما نحن فيه ونظير ذلك ايضا ان كون الهيئة الاستثنائية حقيقة

في المنقطع لا يقتضي كون الاستثناء حقيقة فيه ايضا وليس بالخارج عما اوّلناه لذلك احتج القائل بانه حقيقة

ان خص بغير مستقل بان لفظ العام مع انضمام المخصص المتصل ليس مفيدا للبعض اعني ما عدا المخرج بالمخصص

لانه لو كان كذلك لما افتقر الى ما يفيده المخصص فلا يكون مجازا في البعض بل المجموع منه ومن المتصل يفيد

البعض حقيقة وفيه انه ان اراد عدم افادته للبعض بخصوصه بحسب اصل الوضع فلا كلام لنا فيه وان

اراد انه لا يفيد البعض بحسب ارادة اللافظ فهو ممنوع غاية الامر عدم الافادة في خصوصه واما مع انضمام

المخصص فلا ريب في افادته ذلك كما هو المدار في المجازات واما المخصص فهو يدل على اخراج البعض

الاخر ايضا وايضا يرجع هذا الكلام الى اختيار مذهب القاضي في رفع التناقض عن الهيئة الاستثنائية

ولفظ العام اما حقيقة في معناه والنسبة الى الباقي وقع بعد الاخراج واما انه ليس بحقيقة ولا مجاز

ان قلنا بالوضع الجديد وقد عرفت بطلان هذا بقاء واستدل ايضا بانه لو كان التقييد بالمستقل موجبا

للتجوز في نحو الرجال المسلمون واكرم بني تميم ان دخلوا واكرم الناس الا الجهال لكان نحو المسلمون

للجماعة والمسلم للجنس او العهد والفسقة الا تمشي على ما هو مجازات واللوازم باطلة اما الاولان فاجما
واما الاخير فبالتزام الخصم بان الملازمة ان كثر ولو صدق المذكورات يعيد بعيد هو كالجزء وقد
صار بالمعنى غير ما وضع له او ثابت دونه للمنقول عنه ومعه للمنقول اليه ولكنه غيره وقد جعلتم ذلك موجبا
للتجوز فالفرق تحكم والتحقيق في الجواب انك ان اردت ان لفظة مسلم في المسلمين والمسلم حقيقة مع تغير
معناه بسبب القيد فهو مم فكيف يدعي الاتفاق عليه وان اردت ان المسلمين حقيقة في الجماعة والمسلم
في الجنس او العهد فهو انما يثبت حقيقة المركب من جهة التركيب لا من جهة انه حقيقة في معنى مفرد وهو خارج
عن المبحث وبيان ذلك ان المفردات مختلفة الاوضاع كما ذكرنا سابقا في وضع الاعلام واسماء الاجناس
وكونها وضع شخصي ووضع الافعال والمشتقات والتثنية والجمع وكونها وضع نوعي كما ان وضع المركبات
كلها نوعية ومنقسمة الى الحقيقة والمجاز كما ذكرنا وكان كون وضع المركبات النوعية حقيقة لا ينافي في كون
بعض اجزائها مجازا فكذا كونه لا ينافي في كون العام مستعملا في المعنى المجازي على ما ذكرنا من كون الدابة الانسانية
حقيقة في الاخراج فلا ينافي كون المراد من مثل مسلمون جماعة من افراد هذا الجنس يعني المسلم وبعبارة
اخرى المسلم المتحقق في ضمن افراد حقيقة كون لفظ المسلم في هذه الكلمة مجازا كما لا يخفى هذا ان اعتبرنا
دلالة الكلمة على الجنس ودلالة علامة الجمع والعهد وتعيين الكمية على مدلولها وان جعلنا الكلمة واحدة
موضوعة بالاستقلال للمجموع هذا المعنى فوجه الدفع ان الاستدلال قياس مع الفارق لكون المقيس
عليه كلمة مستقلة موضوعة بوضع واحد ولم يلاحظ فيها دلالة القيد والمقيد بل وضع مجموع اللفظ
بازاء مجموع المعنى بخلاف المقيس فانه اريد من كل كلمة منه معنى على حدة والقول بان المجموع عبارة عن الباقي
بعنوان الحقيقة فهو ممنوع لبطلانه كما بيناه سابقا لا يلائم ظاهر الاستدلال من ملاحظة العلة المستنبطة
قياسه والى ما ذكرنا اشار المستدل ان اراد من مقايسة التركيبات المذكورة التي هي موضوعة بوضع حقيقي
نوعي لمعان مركبة معهودة في كونها حقيقة في معانيها التركيبية الحقيقية على المفردات المشتقة الموضوعات
بالوضع النوعي للمعاني المتحدة باجزاء معتقدة مع قطع النظر عن ملاحظة مفرداتها واجزائها فلا ريب انه
لم يخل النزاع في شيء ذكون كل منها حقيقة في معانيها متفق عليه وان اراد مقايسة بعض اجزائها
وهي المقيدات بسبب الاجزاء في كونها حقيقة على اجزاء المفردات المقيدة فثبوت الحقيقة في المقيس عليه
اول دعوى وان ادعي في المفردات وضع مستقلا فلا مناسبة بين المقيس والمقيس عليه ولا جامع
بينهما على ما هو ظاهر الاستدلال ومن هذا يظهر جواب من اراد الاستدلال بهذا الدليل على كون العام
مع المخصص حقيقة في الباقي اذ الفرق واضح بين المقيس والمقيس عليه وذلك الوضع لم يثبت في المقيس

معنى مفرد ان يمكن الاو كـ... وضع في المفردة الا ... يوجب حقيقته لا ... المفردة الموضوعة مع

المقيس عليه ولا معنى للقياس هنا في اثبات الوضع كما لا يخفى فان الوضع لم يثبت في المقيس عليه
من جهة اختلاف المعنى بسبب القيد حتى يقال انه موجود في المقيس بل بسبب جعل الواضع وهو فيما نحن فيه اول
الكلام بقي الكلام في المثال الاخير وجعله معيبا عليه ووجهه ان الخصم يفرق بين اسماء العدد وغيرها
والتحقيق في الجواب منع الفرق بينهما ووجهه ما تقدم في المقدمات وقد يجاب بان الخصم لعله يقول في
المثال المذكور بان المراد بالالف تمام المدلول وان الاخراج وقع قبل الاسناد والحكم وفيه ما
عرفت من فساد هذه الطريقة انه مبني على الفرق بين اسماء العدد وغيرها في ذلك وهو غير ظاهر الوجه
والقائل في التفصيل الثالث هو الحجة السابقة واستثناء الصفة وغيرها لكونها عند القائل في حكم
المستقل وكذا الحجة في التفصيل الرابع هو الحجة السابقة وضعفها غني عن البيان واما الحجة في القول الاخير
وهو قول فخر الدين فقد في البرهان والذي اراه لاجتماع جهتي الحقيقة والمجاز في اللفظ لان تناوله
لبقية المسميات لا تجوز فيه فهو من هذا الوجه حقيقة في المثالين واختصاصه بها وقصوره عما عداها
جهة في التجوز وضعفه ظاهر ثم ان العام المخصص بمجمل ليس بحجة اتفاقا كان مجملا من جميع الوجوه
في الجميع مثل قوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم ومثل اقتلوا المشركين الا بعضهم وان
كان اجمالا في الجملة فقط فهو الاجماع مثل الا بعض اليهود فلا احد في حيز اليهود واما المخصص بمبين
فالمعروف من مذهب اصحابنا الحجية في الباقي مطلقا ونقل بعض الاصحاب اتفاقهم على ذلك واختلف الاخرون
فمنهم من قال بعدم الحجية مطلقا ومنهم من خص الحجية بما لو كان المخصص متصلا ومنهم من قال بحجيته في اقل
الجمع ومنهم من قال بالحجية فيما لو كان العام منبئا عن الباقي قبل التخصيص كالمشركين بالنسبة الى الحربي
بخلاف مثل السارق فانه لا ينبئ عن السارق منه المعنى لسرقة ربع دينار فصاعدا من الحرز ومنهم من
خص الحجية بما لو كان العام قبل التخصيص غير محتاج الى البيان كالمشركين قبل اخراج الذمي بخلاف اقيموا
الصلوة قبل اخراج الحائض الى ان يعين لنا ظهوره في ارادة الباقي بحيث لا يتوقف لهم العرف في فهم ذلك حتى
ينصب قرينة اخرى على غير المخصص ولذلك ترى العقلاء يذمون عبدا قال له المولى اكرم من دخل داري ثم قال
لا تكرم زيدا اذا ترك اكرام غير زيد ايضا وايضا العام كان حجة في الباقي في ضمن الجميع قبل التخصيص
بمنزلة كان بحيث يجب العمل على مقتضاه في كل واحد من الافراد خرج المخرج بالدليل وبقي الباقي
فتستصحب حجيته في الباقي واما ما ذكره بعضهم بانه كان متناولا للجميع قبل التخصيص فيستصحب فان اراد
التناول الواقعي فهو غلط لعدم العلم به ولزوم البداء في المخصص وان اراد التناول الظاهري فلا معنى
لاستصحاب الظهور وان اراد استصحاب حكم التناول الظاهري فهو ما قلنا ولنا ايضا احتجاج السلف

للباقي

من العلماء واهل العصر بها بالعمومات المخصصة بحيث لا يقبل الانكار وربما يستدل ايضا بانه لو لم يكن حجة في
الباقي لكانت افادة العام لدخول الباقي موقوفة على افادته للخارج فلو كانت افادته للخارج ايضا متوقفة
على ذلك لزم الدور والا لزم الترجيح بلا مرجح وهو ضعيف لانه دور معية كالمتضايفين واللبنتين

لمتساندتين

المتساندتين احتج المنكر مطلقا بوجهين الاول ان حقيقة العموم غير مراد والباقي احد من المجازات فلا
يتعين الحمل عليه لاحتمال ارادة سائر مراتب الخصوص ولا مرجح فيصير مجملا والثاني انه خرج بالتخصيص عن كونه
ظاهرا لا يكون حجة والجواب منع الاجمال وعدم المرجح اذ لا قرينة الى العام مرجح ومدار حجية الالفاظ

ظاهرا وما لا يكون

على الظهور فكما ان التبادر علامة الحقيقة فظهور العلاقة علامة تعيين المجاز ولذلك لو قيل رايت
اسدا يرمي لتبادر الى الذهن معنى الشجاعة لا الحمرة ولا ريب ان العام المخصص بسماع مع ملاحظة عدم ذكر مخصص
آخر معه ينصرف منه الباقي لكونه اقرب الى الاصل المدلول وكذا الكلام في المرجح ما ذكرنا من الادلة مع ان
الوقوع في كلام الحكيم ايضا يدفع الاجمال لا بمعزل ان لا يقع الاجمال في كلام الحكيم ابدا لو وقع في حمله

الدليل

كما لا يخفى بل بمعزل ان الاصل والقاعدة الناشئة عن الحكمة والاعتبار يقتضي عدمه حتى يثبت بالدليل وقوعه
بحمل كلامه على خلاف الظاهر اذا دل الدليل عليه والحمل على اقل الجمع كما ذكره القائل به وان كان يدفع
الاجمال يمكن الحمل على تمام الباقي اولى منه لضعف دليله لظهور الفرق بين الجمع والعام كما مر ولقائل بارادة

ولا قائل

عين هما بالخصوص مضافا الى ما سنذكره في بطلان ذلك القول ايضا ومما ذكرنا يظهر الجواب عن الثاني بهذا
ولكن الانصاف ان مقتضى محل النزاع ان القول بعدم الحجية مطلق وهذا الدليل يقتضي اختصاصه بالقول
بكون العام المخصوص مجازا في الباقي ولا ينهض على من قال بانه حقيقة في الباقي وكيف ذلك وكيف يجتمع
هذا مع الكلام في القانون السابق فان الكلام ثمة يقتضي حجية في الباقي سواء كان حقيقة في الباقي
او مجازا لان كلا من الحقيقة والمجاز ظاهر في معناه والكلام ههنا يقتضي الخلاف في الحجية وقد يوجه
هذا الاستدلال بحيث ينهض على القول بالحقيقة بان مراد من قال ان العام المخصص حقيقة في الباقي هو
انه حقيقة فيه من حيث انه احد افراد العام لا انه حقيقة في الباقي من حيث انه تمام الباقي فحينئذ يتوجه
الاستدلال لان الباقي احد الحقائق فلا يحمل عليه بخصوصه وربما لا يجري على القول بكون المجموع
اسما للباقي فكما لا يقول احد ان السبعة مثلا اسم لهذا العدد فما دونها كذلك لا ينبغي ان يجوز ذلك
في عشرة الا ثلاثة ولا على القول بان الاسناد وقع بعد الاخراج فان المراد بلفظ العام هو معناه الحقيقي

معناه الحقيقي

الا انه لا الباقي فقط فهو عين الحقيقة لا احد الحقائق ولا على القول بانه حقيقة في الباقي لا بمعنى
الثاني والثالث وعدم منافاته عدم تناول الحكم لتناول الباقي فانه ظاهر انه لم يطرء عليه

عليه شيء الا خروج ما اخرجه المخصص فلا يقال ان تمام الباقي وكذا لا يجري على الدليل الآخر الذي هو سبق الباقي
الى الذهن فانه لا معنى لسبق احد الافراد بدون تعيين ولا على القول بكونه حقيقة فيما لو بقي
غير منحصر لان هذا القول منهم ليس لانه احد افراد العام كما هو مناط التوجيه في الاستدلال بل لانه هو عام
فالظاهر ان النزاع هنا انما هو على القول بمجازية لفظ العام في الباقي كما هو المختار في القانون السابق
وقول المفصل بالمتصل والمنفصل ايضا مبني على ان المخصص بالمنفصل مجاز دون المتصل اولى وبعض

على ذلك فانه

التفصيلات الاخر في المسألة ايضا على هذا ناظرة الى ملاحظة مناسبة بعض المجازات للعام دون بعض
بحسب المقامات فان ما ابناء عن الباقي قبل التخصيص اقرب من غير المبنى وكذا ما لا يحتاج الى البيان اقرب
مما يحتاج اليه ونظرهم في الحجية في اقل الجمع ان اقل الجمع هو المتيقن من بين المجازات بمعنى جميع افراد
الباقي والزائد مشكوك فيه فصار حاصل الرد انا ان قلنا بان العام لم يستعمل في معنى مجازي وبنينا
على القول بالحقيقة في القانون السابق فلا مناص عن الحجية وان قلنا بالمجازية فيتحقق فيه هذا الخلاف
المذكور في هذا القانون وبما ذكرنا يندفع المنافاة المتوهمة بين الاصليين واقول الانصاف ان

ربما

ما ذكر في الترديد لا يدفع التوجيه المذكور لان مراد من يقول انه حقيقة في الباقي انه حقيقة فيما
لم يخرج عن حكم العام فلو فرض تخصيص تمام الباقي مرة اخرى وكرة بعد اولى بل وكرات متعددة ولم يطلع
الا على التخصيص الاول فاحتمال التخصيصات حاصل عند ان مع ولا ريب ان القائل بكونه حقيقة في الباقي
يقول بالحقيقة في المرة الاخيرة ايضا كما هو مقتضى دليله فالمراد بالباقي ما لم يثبت خروجه بهذا التخصيص
وان احتمل خروجه منه بتخصيص آخر فالعام يحتمل الحقايق متعددة فاذا قامت القرينة على ارادة

عدم م

الجميع حينئذ او احتمل سائر الحقائق ويتم الاستدلال الكلام في هذا المقام بعد تسليم تصحيح هذا القسم من
الحقيقة فيصير ذلك نظير اطلاق العام المنفرد على افراده من حيث وجوده في ضمن كل واحد لا

المنطقي

من حيث الخصوص وبعد تسليم ذلك فمنع جريان الاستدلال مكابرة فيتم الكلام فيه مثل القول
بالمجازية حرفا بحرف ومما ذكرنا تقدر بعد ان تدعي اجراء الدليل على جميع الاقوال في الحقيقة
فان مراد من قال ان عشرة الا ثلاثة اسم للسبعة لغة هو كون المستثنى والمستثنى منه اسما للباقي
وذكر السبعة بعنوان المثال وتحرير الكلام ان الباقي في الباقي من انه يحتمل مراتب متعددة كلها معنى
حقيقي للمجموع التركيبي على قول هذا القائل وكذا الكلام على القول بكونه حقيقة في غير المحصور لان الغير
المحصور ايضا مراتب متعددة كلها معنى حقيقي للعام على قول هذا القائل نعم يخدش ما ذكرنا ان
ذلك انما يتم فيما كان افراد العام غير محصور واحتمل التخصيص مراتب متعددة واما على القول

بكون الاسناد الى الباقي بعد الاخراج فانت بعد التامل فيما ذكرنا في بطلان هذا القول تعلم ان الكلام في الحجية
وعدم الحجية انما يرجع الى الحكم والاسناد المتعلق باللفظ وقد فرض انه ليس الا بالنسبة الى الباقي واما
التخصيص لم يتحقق فيه بالنسبة الى اللفظ العام بل انما يتحقق بالنسبة الى الاسناد والحكم فاذا احضر
للاسناد بغير القدر المخرج فهو يحتمل المراتب المتعددة ويجري فيه الكلام السابق ومما ذكرنا يظهر
اندفاع المنافات بين الاصلين ايضا اذ الحقيقة والمجاز لا يستلزمان الظهور والحجية في جميع الاحوال
بل انما هو اذا لم يظهر ما احتمل فقد يحتاج الحقيقة الى القرينة كما في المشترك وكذلك المجاز اذا تعدد المجاز
بين وكذلك المشترك المعنوي اذا اريد منه فرد معين فان معرفة ان المراد برجل في قوله تعالى وجاء
رجل من اقصى المدينة هو الحبيب النجار يحتاج الى القرينة كاحتياج المجاز الى القرينة مع انه حقيقة على الظاهر كما بيناه
في مبحث الاوامر وقد يقال ان الكلام في القانون السابق انما هو بعد تسليم الحجية فلا منافاة وهو ايضا
باطل وبما بينا ان بطلانه بناء استدلال الخصم على عدم الحجية في هذا الاصل بتعدد المجازات ولا اقل
وهو يتوقف على كون المجازية موقوفا عنها في هذا القانون فكيف يتكلمون بعد ذلك في الحقيقة والمجاز
مع انه كان ينبغي تقديم هذا القانون على السابق وكتب الاصول التي حضرتنا الا ان كلها متفقة في تقديم
القانون السابق على هذا فيه والحق ان الملاك فيما سبق مبني على فرض ارادة الباقي واما ظهوره
فغير لازم والقائل بكونه حقيقة يلزمه ظهوره والقائل بكونه مجازا على خلافه المجاز قد يكون ظاهرا
وقد يكون غيره وقس عليه التفصيل فيه والقول ويظهر ما فيه بالتامل فيما قدمنا اذ لو ظهر بنينا على التحقيق
واقتضاء الدليل فالحق ان الحقيقة والمجاز كليهما ظاهران في معناه اذا لم يتعدد او تعين القرينة
على كل منهما فيما احتاج اليه على فرض الاشتراك وتعدد المجاز وقد بينا لك سابقا بطلان الحقيقة
وتعين في تمام الباقي واحتمال ارادة ما دون تمام الباقي خلاف الظاهر ولا التفات اليه ولو اعرضنا المجاز
عن التحقيق وماشينا مع الخصم في نفي الحمل على الحقيقة فلا يتفاوت الكلام في هذا القانون على القولين
فتم ويؤيد ما ذكرنا استدلال الخصم التي سر فانه لو لم يكن ناظرا الى احتمال الحقيقة لرجع الى الدليل الاول
ولكان تكراره لعدم الاجمال من جهة تعدد المجاز احق من عدم الظهور فانه اعم من ان يكون من
تلك الجهة او من جهة احتمال المطابق فح يكون العام في تمام الباقي على القول بالحقيقة مثل النكرة
التي اريد بها فرد معين عند المتكلم غير معين عند المخاطب مثل قوله تعالى وجاء رجل من اقصى المدينة
وكذلك ادلة القائلين بالحجية بين القولين من دعوى الظهور وظهور الذم وسقي باب التاويل
وغيرها كما بيناها بعضها في الدلالة على القول بالحقيقة اظهر ثم ان ههنا امرا لا بد ان ينبه

تنبيه وهو ان ظاهر كلام المستدل في اقل الجمع ان محل النزاع فيما وكل المتكلم تعيين افراد المخرج والباقي الى
المخاطب كما لو قال كل البيضات الا ثلثة منها ونحو ذلك وعلى هذا يلزم على القول بجواز التخصيص
الى الواحد ان يكون العام حجة في الواحد لانه المتيقن ايضا وان لم يستثنه المستدل وعمم في الاجمع
ولعل نظر المستدل في ذلك انما هو الصحيح لا نظر القائل بالحجية في اقل الجمع فان الغالب الوقوع في
كلام الحكيم في التخصيصات ملاحظة التعينات في الاحكام ولا بد ان يكون مراد من يجوز التخصيص الى الواحد في الكلام
القانون المتقدم ايضا التخصيص الى الواحد المعين عند المتكلم لا الى واحد يكون وكذا اقل الجمع عند القائل به
ثم مثلا قوله تعالى قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة او دما مسفوحا او لحم خنزير
حيث نعلق الاحتجاج على نفي التحريم بهذه الثلثة بخصوصها وكذلك انما حرم عليكم الميتة والدم فاذا ورد
الكلب النص بحرمة لحم الاسد ولحم الارنب فيجب الاخراج ايضا وهكذا ولو كان ان الحرمة يتعلق بالمخرج بخصوصه فكذلك نفي الحرمة
لا بد ان يتعلق بالباقي بعينه فلا بد ان يكون الباقي معينا سواء كان واحدا او متعددا او اقل جمع فاحسن
والى ما ذكرنا ينظر كلام السابق على الاستدلال واجراؤه على القول بالحقيقة ايضا كما نبهنا عليه وكثير
في القانون الاتي ايضا اشارة الى ذلك ومما ذكرنا يظهر لك ضعف ما قد يعارض في تبيه المجاز المرقبة الحجية
بيانه في تمام الباقي على ما ذكرنا بتيقن ارادة الواحد او اقل الجمع ضعف هذه المعارضة في عدم جواز
التخصيص الا بارادة جمع يقرب من المدلول كما اشرنا اليه في محله هذا ولكن لم اقف في كلماتهم بتنبيها على ما ذكرنا
فانهم ذكروا حجة المفصل بالحجية في اقل الجمع دون غيرها كما ذكرنا ولم يتعرضوا للمنافة فلا بد لهم ان يجيبوا
عنه بان يتيقن الاقل انما يفيد الحجية اذا تعين فلا ثمرة لهذا الكلام وان اعتمد المفصل في التعيين على قرينة
تنبيه او نحوه فليس من حجية العام في الباقي في شيء كما لا يخفى بل الحجية انما يثبت في العام مع القرينة المذكورة قد عرفت
ان المخصص المتصل هو الاستثناء المتصل والغاية والشرط والصفة وبدل البعض ولا يخفى ان المخرج في الا
ستثناء والغاية هو المذكور بعد اداتهما وفي الباقيات هو الغير المذكور فالباقي في قولنا اكرم الناس
ذو في اكرم العلماء الا الجهال مع الناس العلماء الى ان يفسقوا هو لا غير فسق في العلماء والمخرج في اكرم العلماء الشعراء منهم هو غير الشعراء
ذو في اكرم العلماء ان كانوا صلحاء، ادعى ٢ اكرم العلماء الصالحين منهم ذو اكرم الرجال المسلمين هو غير المسلمين من الرجال
منهم وانت بعد ذلك خبير بطريق اجراء الكلام في المباحث السابقة فيهما من بيان مورد الحقيقة والمجاز
في الحجية وعدم الحجية وغيرهما ذكر المحرر والمزيف قانون الحق هو وفاقا للاكثرين حتى ادعى بعضهم الاجماع عدم
جواز العمل بالعام قبل الفحص عن المخصص وقيل يجوز على المحرر فالحق الاكتفاء بالظن وقيل يجب تحصيل القطع ولا بد في تحرير محل النزاع وتحقيق المقام من تمهيد مقدمة تنكشف بملاحظتها غواشي الاوهام وهي ان الوفاق
الواضح ما مر بين ما تلاه ومداحي البشر والائمة في طريق فهم الاحكام ومعرفتها والفهم منهم وفي اخذها منهم

لانهم كانوا مشافهين ومخاطبين بخطابهم عارفين بمصطلحهم وواجدين للقرائن الحالية والمقالية عالمين
ببعض الاحكام من الضرورة والبداهة آخذين ما لا يعلمون من كلماتهم وكانوا قد يعلمون العموم ويدله عليهم
الخصوصية في بعض الموارد ويسئلون عنه وقد يعلمون الخصوص من ابن ابي انه في الف ليس الافراد ويعرفون
ان المراد من العام هو ابتداء بقرينة ما مسموعة او بقرينة في المقام واكثرهم كانوا مصاحبين حين السؤال
بمكالمة المعصوم ومعهم لا بد ان يكون كلامه بحيث يفهمون ولا يجوز تأخير البيان عن وقت حاجتهم فيجب عليهم العمل على العام
والمطلق اذا سمعوه بدون التخصيص وربما كان الوقت يقتضي التعميم والتخصيص لا يجوز وربما كان يتفاوت
الحكم لاجل التقية وغيرها وان شئت توضيح الحال فقايسهم بالمقلد لك بل عن مجتهده في هذا الزمان واما
نقلهم الاخبار الى آخرين في زمانهم وعملهم عليه فهو ايضا لا يشبه الاخبار الموجودة عندنا فانه كان اسباب
الاختلال والاشتباه فيها قليلا الا ترى انهم كانوا يسئلون فيما لو ورد عليهم اخبار مختلفة عن ائمتهم وكانوا
يسئلون عن ائمتهم في ذلك ويجيبون بالعلاج بالرجوع الى موافقة الكتاب او السنة او مخالفة العامة
او الشهرة او غير ذلك ثم التخيير او الاحتياط وهو بعينه مثل الخبر المنقول في زماننا عن مجتهد بعيد عنا او اخبار
منقولة عنه وبالجملة الخطر امرنا في هذا الزمان في الرجوع الى كتب الاحاديث الموجودة بيننا ولا ريب ان
المتعارضات فيها في غاية الكثرة بل لا يوجد فيها خبر بلا معارض الا في غاية الندرة فكيف يقاس هذا بخبر
ينقله الثقة عن امامه بلا واسطة الى اهله او الى بلد آخر مع عدم العلم المشبع بمعارض له ولا الظن بذلك مع
اتحاد الاصطلاح وقلة اسباب الاختلال واما عروض الاختلافات بسبب طول الزمان وكثرة تداولها
بالايدي سيما ايدي الكذابة واهل الريبة والمعاندين للائمة فادرجوا فيها ما ليس منهم ويكفي في الاخبار التي
وصلت الينا فوجوه من الاختلالات من جهة العلم بالصدور عنهم وعدمه ومن جهة جواز العمل بخبر الواحد
الظني وعدمه وكذا في اشتراط العدالة وتحقيق معنى العدالة ومعرفة حصولها في الراوي وكيفية الحصول من
تزكية عدل او عدلين ومن جهة الاختلاف في المتن ومن جهة النقل بالمعنى مرة او مرارا واختلاف النسخ
واحتمال السقط والتحريف والتبديل وحصول التقطيع فيها الموجبة لتفاوت الحال ومن جهة السند او الدلالة
او من جهة الاختلال في الدلالة بسبب تفاوت العرف والاصطلاح وخفاء القرائن وحصول معارضات
اليقينية والاشكال في جهة العلاج من اختلاف النصوص الواردة في التعارض وان التكليف اليقيني جهة
الثابت بالضرورة من الدين لا بد من تحصيل الموافقة بجميع ما يحصل منه الفراغ به وتحصيل العلم به منسد غالبا
وليس لنا وجه وسند في ذلك الا الرجوع الى الادلة المتعارفة والكتاب العزيز لا يستفاد منه الا اقل المتعارضة
قليل من الاحكام مع اختلال واشكال في كيفية الدلالة كما ذكرنا والاجماع اليقيني نادر الحصول وكذا الخبر

كذا الخبر المتواتر والمستفيض بل لا يفيد الا الظن والاخبار مع انها لا تفيد الا الظن متخالفة ومتعارضة
في غاية الاختلاف والتعارض بل الاختلاف لا يحصى بينها وبين سائر الادلة ايضا بل الاختلاف موجود
بين جميع الادلة ولا بد في الاعتماد على شيء منها من بيان مرجح لئلا يلزم ترجيح المرجوح او المساوي والقول
بالتخيير مطلقا والاخذ باحد الطرفين من باب التسليم انما يتم مع العجز عن الترجيح كما هو منصوص عليه في الاخبار
ومدلول عليه بالاعتبار فالاخذ بكل ما رأيناه او لان الحديث او ظاهر آية او مستفيض مع وجود الظن
الغالب بوجود المعارض لا يخفى ما فيه من الهول اذ يلزم على هذا التخيير في العمل مطلقا وربما هو باطل جزما وبالجملة
الذي نجزم به ويمكن ان نعتقده بعد ثبوت العجز عن تحصيل العلم وسد بابه هو استخراج الحكم عن هذه الادلة
في الجملة بمعنى انه يمكن الاعتماد على محصل الظن المجتهد في جملتها لا الاعتماد على كل واحد منها والاصل حرمة
العمل بالظن الا ما قام عليه الدليل ولم يقم الا على هذا القدر مع انا لو قلنا انه يجوز لكل من رأى حديثا ان
فهم مستفيضا ان يعمل عليه وكذا سائر الادلة حصل الفتح من باب الهرج والمرج ولا يكاد ينتظم له نسق فان
قلت انك قائل بان الخبر الصحيح من باب خبر الواحد حجة مثلا فاذا رأينا حديثا صحيحا نعمل عليه لان الاصل
عدم المعارض ولا علم لنا بوجوده فيه بخصوصه وهكذا في غيره قلت اجراء الاصل مع وجود العلم بوجود
المتعارضات غالبا لا معنى له فان قلت العلم بوجود المتعارضات انما هو في الجملة وليس في خصوص هذا الحديث
قلت ان هذا يصير من باب الشبهة المحصورة التي حكموا بوجوب الاجتناب عنها مع انا لو قلنا بجواز الارتكاب
في الشبهة المحصورة ايضا الى ان يلزم منه العمل بالحرام لا يتم الكلام هنا لان فتح باب الرخصة في ذلك على
المكلفين يقتضي تجويز الارتكاب في الجميع فاين ملاحظة اعتبار المعارض مع ان الغالب في ذلك هو المتعارض
وخبر لم يوجد له معارض لعل الطريق الاستنباط في غاية الندرة وان كان في اول امره والى صار ان
ان المجتهد لو علم ان الحكم انما هو في جملة هذه الادلة المتعارضة التي لا تفي كل واحد منها فلا
بد من البحث عن المعارض حتى يعرف ان العمل بها هو الراجح في ظنه لئلا يكون مؤثرا للمرجوح ولئلا يكون
تاركا للاخبار المستفيضة الواردة في العلاج والترجيح فلو كان الخبر ان المثبتين في نفس الامر والعلم بوجود الخبرين
المتعارضين في جملة تلك الاخبار حاصلا لنا ويجب علينا علاجه وعدم العلم بالخصوصية بان هذا الخبر الذي
رآه اولا هل هو من هذا الباب ام لا لا يوجب العلم بعدم ذلك لان ورود الخبرين المتعارضين صادق
على ما ورد علينا في جملة الادلة مع امكان معرفتها بعينها وبما ذكرنا ظهر انه لا يمكن التمسك باصالة عدم
المعارض في كل رواية اذ المفروض ان احاديثنا مشتملة على الحديث الذي له معارض والحديث الذي لا
معارض له وكون الاصل عدم كون هذا الحديث الذي ترى له اولا هو ما لا معارض له ليس باولى من كونه هو

دليل عدم الذي يعارض فيجب اجراء حكمه من التصفح فيه وهذا لا يتم الا بعد الفحص ومحصل المقام ان حجية ادلة على العباد
منحصر في النص والوصف وبعد العجز عن الوصول اليهما وبقاء التكليف فلا يجوز الا اعتماد على الظن من استفراغ
وسعه في تحصيل الظن من جهة الادلة المنسوبة اليهم ولا يمكن ذلك الا بعد الفحص عن المعارضات والا
عتماد على المرجحات وسيأتي الكلام في كفاية الظن وعدم وجوب تحصيل العلم عليه اذا تمهد هذا فنقول
ان العام المتنازع فيه واحد من الادلة واحتمال وجود المعارض اعم من المخصص الرافع لجميع حكمه او
المخصص الرافع لبعضه ولما كان الغالب في العمومات التخصيص حتى قيل ما من عام الا وقد خص فهو احتمال وجود
المعارض من حيث صار مظنونا فلذلك صار اولى لوجوب الفحص عن المعارض من سائر الادلة وشبهة من لا يقول
طلب بوجوب الفحص عن المخصص في العام هو انه لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب المجاز عن التمسك بالحقيقة
اذا احتمل ارادة خلاف الظاهر ولزوم الوقوع في الظاهر بالحمل على الظاهر قائم فيهما ولا يجب ذلك في الحقيقة
اتفاقا وبدلالة قضاء العرف بذلك فكذلك العام وفيه اولا انه ان اراد انه لا يجب الفحص
عن الحقيقة اصلا بمعنى انه اذا ورد حديث يدل على شيء بعنوان الوجوب ولكن احتمل احتمالا راجحا
على وجود حديث آخر يدل على ان المراد بالامر في الحديث الاول الاستحباب فيجب الفحص في الحقيقة طلب المجاز
احتمال المعارض فلا معنى لعدم وجوب البحث عنه فكيف يدعى عليه الاتفاق وان اراد انه لا يجب في الحقيقة
طلب المجاز اذا لم يكن هناك ظن بوجود المعارض من الادلة بل ولا احتمال له بمعنى انه يتفحص لاحتمال قيام
قرينة حالية او مقالية دلت على ارادة المعنى المجازي زمن التكلم فهو صحيح ومسلم في العام ايضا من هذه الجهة
فانه لا يتفحص في العام عن المخصص لاحتمال ان يكون المراد معناه المجازي بل لان وجود دليل خاص برفع احكام
العام بعض افراده محتمل احتمالا مساويا او مظنون وان ذلك الى حصول التجوز في العام بعد ظهوره فهذا احد الجهتين
لا يجب كون كل منهما متحققا بالذات ولما كان العام من جملة الادلة اكثر احتمالا لوجود المعارض خصه
بالبحث دون سائر الادلة وثانيا نمنع فرض تسليم كون البحث عن العام من جهة الدلالة اللفظية وحقيقة و
والاحتراز عن التجوز ولكن نقول ان الاتفاق الذي يذكره للمستدل هو الفارق بين انواع الحقائق
بلا عدم تحققه فيما نحن فيه بل تحقق خلافه فقد ادعى جمع من المحققين الاجماع على وجوب الفحص فيحصل الفارق
ولبطل القياس مع ان الفارق موجود بوجه آخر وهو تفاوت الحقائق في الظهور الا ترى انهم اختلفوا
في ترجيح المجاز المشهور على الحقيقة فنقول هنا ان استعمال العام في معناه المجازي بلغ حد الاشتهار الى ان
قيل ما من عام الا وقد خص بخلاف سائر الحقائق فان لم نقل بترجيح المجاز المشهور فلا اقل من التوقف فالحقيقة
معارضة بالتجوز واصالة الحقيقة وعدم التخصيص مرجحة للحقيقة فيصير مجملا فيحتاج الى الفحص بخلاف سائر الحقائق

الحقايق فان الغلبة ليست فيها الى هذا الحد بل اكثر الالفاظ محمول على الحقايق وما يقال ان اكثر كلام العرب
مجازات فهو اغراق ليس على حقيقته ومما يوضح ما ذكرنا انه لا يجب الفحص عن احتمال سائر المجازات في العام ايضا
كما اذا احتمل اطلاق العام على شخص باعتبار جامعيته جميع اوصاف افراد العام فاذا قيل جاء العلماء فيحتمل
ان يراد منه زيد باعتبار ان علمه علم جميع العلماء او يراد بعضهم بعلاقة المشابهة ويحتمل ان يراد منهم امرهم او
حكمهم او نوابهم بعلاقة المجاورة او التعلق ونحو ذلك بل يحمله على حقيقته من هذه الجهة بخلاف احتمال جهة
التخصيص بارادة بعضهم دون البعض وكأنه غفل هذا المستدل من جهة الغفلة عن تفاوت المجازات من غفله
او عن ان الكلام في الفحص عن المعارض من حيث انه معارض لا في طلب المجاز من حيث انه طلب المجاز وقد عرفت
امكان اجتماع الحيثيات وافتراقها فيما ذكرنا بعين الاتصاف تمة حقيقة بالقبول واما
الدليل على كفاية الظن بعدم وجود المخصص بعد الفحص فهو الدليل على كفاية الظن في مطلق معارضات الادلة
وهو ان ضرورة بقاء التكليف وعدم السبيل الى تحصيل الاحكام الواقعية بعنوان اليقين يفيد جواز
العمل به وان فرض امكان الوصول اليه في بعضها لان الحكم الذي يمكن ان يحصل فيه العلم ان كان
مركبا لمكان جزء العبادات المركبة فتحصيل العلم بالجزء ليس تحصيلا للعلم بالكل وما بعضه ظني فكله
ليس بعلمي جزما كما هو واضح وتحصيل العلم بالكل بالكلية في غاية البعد وان كان بسيطا او كان هو نفس
المركب فاستفراغ الوسع في تحصيله انما يمكن بعد تتبع جميع الادلة وهو مستغرق للاوقات غالبا ومفوت للاوقات
للمقصد مع انه عسر عظيم وحرج شديد وهما منفيان في الدين بالاجماع والايات والاخبار فيثبت كفاية
العمل بالظن مطلقا فنقول فيما نحن فيه ان العلم بعدم المخصص في العام غير ممكن غالبا وتحصيل ما يمكن فيه العلم
مستلزم لتفويت العمل باكثر العمومات وبهذا التقرير يندفع ما قد يتوهم ان ذلك انما يقتضي جواز العمل
بالظن في البعض دون البعض وان العمل بالظن انما هو فيما لم يمكن تحصيل القطع وهو ما يظهر من المعهود
من طريقتهم في الفقه من جواز العمل بالظن وان امكن تحصيل العلم في بعض الاحكام ايضا فان المراد
من هذا الاستدلال ان العمل بالظن في الكل انما هو لاجل ان تحصيل العلم فيما يمكن فيه من الصور النادرة يوجب
تفويت العمل بالاكثر والعسر والحرج لا لانه لا يجوز العمل بالظن الا فيما لا يمكن القطع واما ما يمكن ان يوجه
للقول بلزوم تحصيل القطع بعدم المخصص في العمل على العام فهو ان العمل بالظن مشروط بعدم امكان
تحصيل اليقين وهو ممكن لان ما يعم البلوى فيه وكان مما يحتاج عموما فالعادة تقتضي باطلاع الاصحاب
عليه وتنصيصهم على وجوده وعدمه واما الذي ليس بهذه المثابة فالمجتهد بعد البحث يحصل له القطع
بذلك اذ لو كان له مخصص لذكروه وفيه ما فيه من منع حصول القطع في المقامين لاحتمال ارادة الامر عدم

عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود وان اشتراط الفحص بالظن بعد امكان تحصيل اليقين لا دليل عليه
اذ الدليل يحكم ان الواقع لا يحصل بالقطع بعدم المخصص اذ عدم المخصص لو سلم القطع به في نفس الامر ايضا يكتفى بحصول القطع بان المراد من العام هو جميع الافراد بل لعله كان في مقام الخطاب قرينة حالية افهمت ارادة
البعض مع ان مع مافي سند العام ودلالته في غير جهة العموم والخصوص ايضا وجوه من الاحتمال يمنع عن القطع بكم
انه الواقع ومحل الكلام في سائر الادلة بالنسبة الى المعارض وبالجملة وجود المعارض وعدمه احد اسباب
الظن كما اشرنا اليه سابقا فدعوى انه بعد حصول القطع بعدم المعارض او المخصص يحصل القطع بكم انه الواقع
هذا في القول وامكان تحصيل جميع الظن في المتن والسند وسائر كيفيات الدلالة لم نر الى الان سبيلا
الى التفصي عنه ودعوى اشتراط قطعية بعض مقدمات الدليل اذا امكن مع عدم افادة الدليل الا الظن
ترجيح بلا مرجح فان قلت انما ذكرت سابقا يوجب الاكتفاء بمطلق الظهور في حكم انه الظاهر فلا يجب البحث
عن المعارض اصلا فضلا عن تحصيل القطع قلت ان المراد من الظاهر الذي اذا كان المرجوح خلافه وبعد ملاحظة
الاحتمال المعارض احتمالا راجحا لا يبقى ظهور في دلالته نعم الظواهر في نفسها مع قطع النظر عن احتمال المعارض
لها ظهور في مدلولاتها وهو لا يكفي لنا نعم انما هو يكفي للاصحاب الائمة والى ظرين في مجلس الخطاب ومن قاربهم
وشابههم فدليلنا على المطلق هو ما يظهر من ملاحظة مجموع الادلة بعد الفحص الاكثر واحد فانما يمكن ان يصير دليلا
ولكن لا يجب في الحكم بذلك الظهور القطع بعدم المعارض بل يكفي الظن ثم ان بعض افاضل المتاخرين خلط
خبطا عظيما وتبعه بعض افاضل من تاخر عنه وهو انه منع عن لزوم تحصيل القطع والظن كليهما في طلب المعارض
في جميع الادلة سواء العام وغيره واستدل على ذلك بوجوه الاول ان احدا من المتشرعين والمتشرعين
في الاعصار من اصحاب الائمة والتابعين لم يطلب في المسئلة التوقف من جهة حتى يبحث وينقب عن المعارض
والمخصص بل يكتفي لو تبع بالقبول والا لنقل الينا فهذا اجماع على عدم البحث عن المخصص وللمعارض وزاد
بعضهم على ذلك ان الاصول الاربعمائة لم تكن موجودة عند اكثر الاصحاب الائمة بل كان عند بعضهم
ولعله وعند آخر اثنان او الثلاثة وهكذا والائمة كانوا يعلمون بان كلا منهم يعمل في الاغلب
بما عنده ولا يتم البحث عن المخصص الا بتحصيل جميعها فلو كان واجبا لامرهم الائمة بتحصيل الكل ونهوهم
عن العمل ببعضها والجواب عن الاول بعد تسليم هذه الدعوى يظهر مما مر من التفاوت الذي بين زماننا
وزمان الائمة ومن الكلام في الخطاب للاشخاص مع اصحابهم ايضا حصل لسد الاصحاب منهم عن المخصص وفراهم
على معتقدهم من العموم ونزيده توضيحا ونقول ان الاستدلال بالعموم غالبا ليس في جميع الافراد وكل خطاب
الائمة بالنسبة الى اصحابهم فانه قد يكون المراد في ذهن الاصحاب هو طائفة من افراد العام المطابق

اليقين ص

ويتعمد

ما التفحص

دفال والنفم

العام المطابق لمطلب الائمة وكان ذلك موضع حاجة ويبين المخصوص في مواضع آخر وكذلك المنازعين والمتباينين
كان نزاعهم في طائفة من افراد العام فكانوا غافلين عن العام فيما استدلال صحبه بذلك كان
يسكت وذلك لا ينافي تخصيص العام بالنسبة الى غير ذلك الافراد اذ العام المخصص حجة في الباقي كما تحقيقه
مزاد تامن قولنا انه يجب في العمل بالعام البحث عن المخصص العمل به في جميع الافراد فمنشأ الاشكال الطاري من جهة
شيوع التخصيص وغلبته الفحص عن المخصص العمل به في جميع في الجملة فاذا ظهر وجود مخصص فلا دليل على وجوب الفحص ازيد
من ذلك لا ظنا ولا قطعا لاصالة الحقيقة الا مع احتمال وجود مخصص آخر راجح على عدمه بالخصوص وليس
ذلك من باب امر التخصيص الراجح بسبب الغلبة بل من جهة مطلق وجود المعارض للدليل فافهم ذلك وتامل
حتى يتحقق لك ان دعوى مثل هذا الاجماع لا اصل لها ولا حقيقة مع انه ورد في الاخبار ما يدل على
ذلك مثل ما في رواية سليم بن قيس الهلالي في خبر امير المؤمنين حيث اجاب عن اختلاف اصحاب رسول
الله وفي آخرها ان امر النبي مثل القرآن منه ناسخ ومنسوخ وخاص وعام ومحكم ومتشابه وقد كان يكون قال
من رسول الله الكلام له وجهان وكلام عام وخاص كالقرآن الى ان قال فما نزلت على رسول الله آية من القرآن
الا اقرانيها واملاها علي فكتبتها بخطي وعلمني تاويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها وخاصها
وعامها الحديث وفي معناها غيرها وظاهرها لزوم معرفة الجميع وبعد ملاحظة ان في الآيات والاخبار
عاما وخاصا ولا يندفع الاختلاف والحيرة الا بملاحظتها وانا مامورون بمعرفة العام والخاص فكيف
انا لا نؤمر بالبحث عن الخاص واحاديث الائمة مثل احاديث الرسول وقد قال الصادق في رواية داود
بن فرقد المروية في معاني الاخبار انتم افقه الناس اذا عرفتم معاني كلامنا ان الكلمة تنصرف على وجوه
فالثاني ان يعرف كلامه كيف كان ولا يكذب يدل على المطلب ايضا الاخبار المستفيضة الدالة
على عرض الاخبار المختلفة على الكتاب ولا ريب ان مواضع الكتاب في عدمها لا يعلم الا بعد معرفة الخاص والعام
الكتاب فاته ومعرفة ذلك في فهم الكتاب بلازم كما يستفاد من الاخبار فيستلزم ذلك لزوم معرفة
عام الخبر وخاصه ايضا وهو معنى البحث عن المخصص واما الجواب عما ذكره بعضهم فنقول مضافا الى ما ظهر مما
تقدم ان الاحاديث المجموعة عندنا من الكتب الاربعة وغيرها اكثر مما كان عند كثير واحد من الاصحاب الائمة
من تلك الاصول بلا شك ولا ريب ومع ذلك فالفروع المتكثرة في كتب الفقهاء الى الآن من النصوص
اكثر ايضا وبديهة النص بها ابتنى وما لم يذكروه من كتب الفروع وما لم يتجددوا فيه ما اضعاف مضاعف
ما ذكروه بل لا يتناهى ولا يعد فلو كان يلزم عليهم تبليغ احكام الجميع بالخصوص فيلزم انهم العياذ
بالله قصروا في ذلك لعدم تبليغ احكام الجميع بالخصوص في الجميع ومما ظهر انهم اكتفوا في جميع ذلك
ذلك

شيوع

قال

وتفسيرها

معرفة

بالاصول الملقاة الينا بقولهم علينا ان نلقي اليكم الاصول وعليكم ان تفرعوا وهذا هو العمدة في الدلالة على جواز
العمل بالظن في الاحكام الشرعية اذ غاية ما في الباب حمل الفروع من جزئيات اصل وقاعدة ولا ريب ان
دلالة العام والقاعدة على جزئياتها ظنية فنقول ان الوارد للاصل والاصلين من اصحاب الائمة كان عالما
بالاصول الاصلية الزهراء مهمات المسائل مثل اصل البراءة وعدم جواز نقض اليقين بالشك وعدم العسر
والحرج وعدم التكليف بالا يطاق واصالة الاباحة فيما لا ضرر فيه وقبح الظلم والعدوان والاضرار
ونحو ذلك وعينوا لهم في جواب بعضهم كثيرا من المخصصات وكثيرا من العمومات الواردة في الكتاب
ولم يظهر من حالهم ان تلك العمومات الثابتة في الاصول والاصلين كانت ابكارا لم يعلها ايدي التخصيص فلعل
الرواة كانوا يعلمون ان مرادهم من تلك العمومات الاستدلال على الابواب بعد التخصيص كما اشرنا وان التخصيص
[illegible] لم فارغ والتفتيش عن جميع الجزئيات ليس بواجب على ما بينا واحتمال وجود مخصص آخر غير معلوم لنا
يغير كما بينا لان الظن بالعموم كاف بل يكفي اصالة العدم ولم يظهر من حال صاحب الاصل والاصلين
انه يظن بوجود خاص او معارض في ساير الاصول وعلى فرض الثبوت انه كان متمكنا من الرجوع اليه
ولم يفعل وعلى فرض ذلك ان الامام ع اطلع عليه وقرره وكل ذلك دعاوى لا بينة عليها كما في
زماننا فان وجود المعارض في جملة الاخبار مما لا يتأتى انكاره وكيف يقاس بزماننا اصحاب الائمة
ولعمري ان امثال ذلك ممن تتبع الاخبار وعرف طريقة الفقه والفقهاء مما يقضي منه العجب ومما ذكرنا ظهر
ان عدم امر الامام بتحصيل ساير الكتب لم يكن لاجل ان الفحص عن المخصص او المعارض لا حاجة اليه مع قيام
الاحتمال الراجح اذ لعله يعتمد على ذلك بانه اذا اشكل عليه الامر في العام يرجع الى الامام والثالث قوله تعالى
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وجه الاستدلال انه نفى بالمفهوم التبين عند مجيء العادل فالجواب عن المخصص
بتبين وان تثبت وفيه ان الظاهر من الاية لزوم التبين في خبر الفاسق الذي يفهم منه مراده بعنوان القطع
او الظن في انه هل هو صادق او كاذب والتفحص والبحث عن المراد من خبر العادل لا يتأتى في قبوله من جهة احتمال
الكذب بل انما هو التبين انما هو في فهم المراد ولم يظهر من الاية نفيه كما لا يخفى لا يقال ان هذا تقييد في خبر
العدل والاصل عدمه واطلاق الاية يقتضي عدم التبين في خبر العدل مطلقا كما نفي الكذب فقط لانا نقول
انا نمنع الاطلاق بالنسبة الى هذا المعنى حيث [illegible] بل يبيد التقييد بل نقول ان المتبادر من الاية المقيد والقول
مكابرة مع انه يرد على المستدل التفحص عن خبر العدل فان في دلالة الحجة فرع بالاتفاق وعن حكم العقل
للزوم الحكم من حيث الكلام على بعض المحتملات ولا اتفاق هنا ولا حكم العقل بعدم جواز تخصيص العموم لوجود المرجح
من تبادر العموم لاصالة الحقيقة وايضا القول بكون العام مثل المجمل يرجع لاصالة الحقيقة عن القول بكون

(في الهامش: هذه الكلمات)

(في الهامش: بعد مجيء العادل او الكاذب [illegible] خبر العادل [illegible] ان خبر [illegible])

بكون الفاظ العموم حقيقة في العموم قلنا حصول الاجمال من جهة التردد والاحتمال للارادة المخصوصية لا ماهية الحقيقة
لا ينافي القول بكونها حقيقة في العموم كما احتمال مع الحقيقة والتبادر الى صدق المجاز للمعنى الحقيقي كما انه بعد
قطع النظر عن الشهرة فكذلك المسلم المثبت دونها هو بعد قطع النظر عن شيوع غلبة التخصيص مع ان هنا فرق
آخر وهو ان العام بعد قطع ثبوت التخصيص في الجملة يكون ظاهرا في الباقي كما مر بخلاف المجمل والمشترك ولئن
سلمنا اطلاق الاية حتى بالنسبة الى الدلالة فنقول ان ما ذكرنا من الادلة على المخصص تقييد لها والا فلا ريب انه
يصدق على كل من خبر العدلين المتعارضين ولا ريب انه يمكن العمل بهما معا فظهر ان المراد من الاية ان خبر العدل
لا يجب فيه التفحص عن الصدق والكذب وان وجب فيه من حيث انه يعارض خبر عدل آخر فضلا عما كان التبين
من جهة فهم المراد الرابع آية النفر وجه الاستدلال انه تعالى اوجب الحذر عند انذار الواحد ولم يقيده
بالبحث عن المخصص ويظهر الجواب عنه ايضا مما مر ثم ان مناط القول المختار انه لا يحصل الظن بارادة المعنى
الحقيقي للعام الا بعد الفحص لا انه يحصل الظن بسبب اصالة الحقيقة ولكن لا يكتفى بهذا الظن بل يوجب الظن
الزايد بل نقول ان اصالة الحقيقة انما تفيد الظن فانما يفيد بعد قطع النظر عن شيوع التخصيص والفرض
انه غير منفك فلا معنى لمقابلة [illegible] بانا نكتفي بالظن الحاصل من اصالة الحقيقة بل لا بد ان يبقى ان الظن
حاصل مع شيوع التخصيص ايضا وجوابه المنع ثم ان مطلق الظن كاف والا فيشكل الامر لتفاوت مراتب
الظنون المتاخمة للعلم ايضا فلو قلنا باشتراطه لزم الحرج الشديد مع انها غير منضبطة غالبا وما امكن تحصيله
فيجري فيه الكلام الذي ذكرناه في تحصيل العلم ثم ان الظاهر انه يكفي في تحصيل الظن تتبع كل باب يتوهم وجوده في كتب الاخبار
لكل مطلب وكثيرا ما يظن وجود ماله مدخلية في احكام الطهارة وغسل الثياب وملاحظة كتاب الصوم له
مدخلية في احكام النجاسة والحيض ونحو ذلك وبكذا وقد مر ان تتبع ذلك سهل عندنا في جهة
تأليف كتب المبوبة مثل الكافي والتهذيب والاستبصار ونحوها في ذلك الى انه كتاب الوافي للفاضل
الكاشاني وكتاب وسايل الشيخ محمد بن الحسن الحر العاملي عظم الله اجورهم ولا بد في الفحص عن المخصص من ملاحظة
كتب الفقهية سيما الاستدلالية منها ليطلع على موارد الاجماع ايضا وذلك ايضا يوجب على الاطلاع بكل
الاخبار وحصول مضامينها ايضا سيما كتب المتاخرين من اصحابنا مثل المعتبر والمنتهى والمسالك والمدارك
وغيرها ولا يجب تتبع جميع كتب الاخبار من اولها الى آخرها في كل مسألة وكذا الكتب الفقهية مع ان
ما يوجب العسر الشديد والحرج الوكيد المنفيان [illegible] فيما يتعلق بالمخصص   اذا تعقب المخصص عمومات متعددة
جملا كانت او غيرها متعاطفة بالواو وغيرها وشبهه الى كل واحد فلا خلاف في ان الاخيرة
مخصصة جزما اما اللاتي قبلها او غيرها وفرضوا الكلام في الاستثناء ثم قاسوا عليه غيره فذهب الشيخ وذكره

(في الهامش: في المجاز المشهور عند من يساوي عنده)

(في الهامش: من حيث انه خبر العادل)

(في الهامش: بتفاوت مراتب الظنون)

(في الهامش: بتوهمه)

(في الهامش: في المستند فيه في باب الالوان وان كان [illegible] ان ملاحظة ابواب [illegible] الصلوة [illegible])

(في الهامش: ملاحظة)

الى ان الاستثناء المتعقب للجمل المتعاطفة ظاهر في رجوعه الى الجميع وفسره العضد بكل واحد وابو حنيفة واتباعه
الى انه ظاهر في العود الى الاخيرة والسيد رضي الله عنه الى انه مشترك بينهما فيتوقف على ظهور القرينة والغزالي
الى الوقف فلا يدرى انه حقيقة في ايهما وهذان القولان موافقان لقول ابي حنيفة في الحكم وان كانا
في المآخذ لان الاستثناء رجع على القولين الى الاخير فيثبت حكمه فيها ولا يثبت في غيرها كقول ابي حنيفة لكن
هكذا قرره
هؤلاء لعدم ظهور تناوله وابو حنيفة لظهور عدم تناوله لما فسره العضد وجماعة من الاصوليين وكون
مرادهم محض الموافقة في تخصيص الاخيرة فان قول ابي حنيفة ايضا موافق له في ذلك ولان غير الاخيرة باق
على العموم على القولين محمول على ظاهره بالنسبة الى تمام الحكم مع قول الحنفية لينافي التوقف والاشتراك بل مرادهم
جهة لزوم
بيان موافقة القولين لقول ابي حنيفة في نفس تخصيص الاخيرة وعدم تخصيص غيرها وعدم التخصيص اعم من القول
بالعموم فعدم تخصيص الغير عند ابي حنيفة بحمله على العموم والعمل بظاهر اللفظ وهذا الحمل على اصل الحقيقة و
عندهما بالتوقف في التخصيص وعدمه بسبب عدم معرفة المراد وما هذه الا [illegible] او الاجمال الناشي
عن الاشتراك فيظهر ثمرة الخلاف بين الحنفية وبينهما في امرين احدهما ان غير الاخيرة غير معلوم الحكم عندهما
ومعلوم العموم عند الحنفية وثانيهما انه لو استعمل في الاخراج من غير الاخيرة ايضا كان مجازا عند الحنفية
حقيقة عند السيد ومحتملا لهما عند الغزالي والعجب من الفاضل المدقق الشريف وامثاله حيث نقل الاكثر من قول
فقه القولين الاخيرين للقول بانه الناشي في تمام الحكم … لا يعمل في غير الاخير لما بهما الا على العموم
لان له صيغة فالثابت به دالة عليه دلالة معتبرة ولم يتحقق في الكلام دلالة اخرى يعارضها ومجرد احتمال المعارض
في نسخة
لا يكفي في الوقف عنها والا لكان ذلك قائما على تقدير عدم الاستثناء ايضا والمفروض ان اصحاب
المذهبين يجوزان نفيه في المسئلة الى آخر ما ذكره ووجهه انه لم يظهر من كلام الاصوليين نسبة ذلك
الى صاحب القولين ولا يظهر من كلامهم في بيان الموافقة ارادة ما ذكره بل كلامهم على ما ذكرنا ادل واوفق
ومرادهم مجرد نسبة المختص الى الجمل من حيث ثبوت التخصيص وعدمه لا من حيث ارادة العموم في غير الاخيرة
وعدمه مع ان مقتضى تلك الاقوال ان الخلاف انما هو في الهيئة التركيبية من الاستثناء المتعقب للجمل كما
يظهر من ملاحظة دلائلهم ايضا كما يجيء فالقول باشتراك تلك الهيئة بين الرجوع الى الاخيرة فقط والرجوع
معناه ان تلك الهيئة حقيقة في كل واحد منهما
الى الجميع لان العموم لم يبق على حاله في واحد منها ومقتضى كونه حقيقة في كل واحد منهما ومقتضى كونه حقيقة
في الرجوع الى الجميع ان العموم لم يبق على حاله في واحد منها ومقتضى كونه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة بقاء
العموم على حاله في غيرها والمفروض ان الامر مردد بين ان المراد من اللفظ هو العموم المجازي حقيقة
بجملة ارادة المعنى الاول من معنى المشترك والعموم الغير المحققة بجملة ارادة المعنى الثاني والكل

والثاني فان المراد من ذلك اللفظ هو العام المخصص او الغير المخصص غير ذلك فان العام هو خاص ام لا
يجري فيه اصالة عدم التخصيص وليس ذلك من قبيل العام الذي لم يظهر له مخصص بعد الفحص والبحث فان ان
له صيغة فالثابت دالة على معنى لم يوجد له معارض فيكون العام مخصصا او غير مخصص جزء مدلول اللفظ فيما
نحن فيه والثاني فان المراد احد المدلولين لا انه امر خارج عنهما يكفي نفيه باصالة الحقيقة واصل عدم
التخصيص ونحوهما وظني ان ذلك وقع لاكتفاء الى مزيد الاطناب وبالنسبة احد موضع مقابلة مكون فيه
بمجرد التجوز في المخصص مقابلة بجواز العمل بعموم المخصص بالجمل والى هذا ان القائلين بالاشتراك يتوقف عن الحمل
على العموم لانه يظهر عليه انه هل يدخل الهيئة للمعنى الذي لازمه تخصيص الكل او اريد منها معنى الذي لازمه تعميم
ما سوى الاخيرة والمتوقف يتوقف لما لم يتعين عنده المعنى الحقيقي للهيئة التركيبية حتى يحمل على اصل الحقيقة
سجينها ار
او الاشتراك مع انه يعلم ان للفظ حقيقة معينة لابد من الحمل عليه ولهم بقي العموم على شمولها الاصلية حتى
خامس ا
يعرض عن هذه المعارضات الى رجحه ارسا باصالة العدم وههنا قول خامس اختاره صاحب المعالم ره
فرد
وهو القول بالاشتراك المعنوي وحاصله ان الاستثناء موضوع لمطلق الاخراج واستعماله في اخراج من
افراد الاخراج حقيقة غاية الامر الاحتياج الى القرينة في فهم المراد لكون افراد الكلي غير متناهية
وظاهر هذا القول بصريحه انه لم يعتبر للهيئة التركيبية حقيقة جديدة وزعم ان ذكر الاستثناء وارادة
ايضا
الاخراج عن كل واحد حقيقة كما ان ارادة الاخراج عن الاخيرة فقط ايضا حقيقة فلا يتفاوت الحال بتعقبه
لعام واحد او لعمومات متعددة وتعيين كل فرد من افراد الاخراج يحتاج الى القرينة لكن لا من قبيل
قرينة المشترك اللفظي فانه للتعيين لا للتفهيم ثم انه ره مهد لتحقيق ما اختاره مقدمة لا بأس بان
في الوضع
نورد ما مع توضيح منا وتحرير واصلاح وهي ان الواضع لابد له من تصور المعنى فان تصور معنى جزئيا
وعين بازائه لفظا مخصوصا كزيد لولد عمرو والفاظا مخصوصة متصورة تفصيلا كزيد وضياء الدين
وابي الفضل له او اجمالا كوضع ما اشتق من الحمد له مثل محمد واحمد وحامد ومحمود فيكون الوضع خاصا
لخصوص التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا خاصا وهو ظاهر وان تصور معنى عاما كثيرة جزئيات اضافية
او حقيقية فله ان يعين لفظا معلوما او معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء ذلك المعنى العام
فيكون الوضع عاما لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له ايضا عاما كما في مثال الاول الحيوان
بمعنى الناطق الانسان والبشر ومثال الثالث وضع المشتق لعام بمعنى فاعل لذات قام به الفعل مثل
والمراد بالوضع الاجمالي هو الوضع النوعي وقد يجعل اجتماع الالفاظ التفصيلية في الاوضاع النوعية
كوضع فعال وفعول للمبالغة فيحصل الترادف في الوضع النوعي ايضا وله ان يعين لفظا معلوما

او الفاظ معلومة بالتفصيل او الاجمال بازاء خصوصيات الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا
اذا توجه العقل بذلك المفهوم العام كونها واسمها الى جاز كاف في الوضع فيكون الوضع عاما والموضوع
له خاصا مثال الاول الحروف فانها من والى وعلى مثلا لوحظ في وضعها معنى عام نسبي هو الابتداء
والانتهاء والاستعلاء ووضع تلك الحروف لجزئيات تلك المعاني ومثل لفظ هو لكل مفرد مذكر ومثال
الثاني زيد وعمرو وبكر لكل مفرد مؤنث ومثال الثالث الوضع الذي يتعلق بالنية فانها باعتبار النسبة
وضعها عام في نوعي نوعي اجمالي وان كان باعتبار المادة من القسم الاول من قسمي القسمين وضعها عام
والموضوع له عام وربما قيل ان وضع المشتقات من باب وضع الحروف واسماء الاشارة وهو غلط واضح
ولا باس بتفصيل الكلام فيه فنقول ان وضع المشتقات كاسم الفاعل والمفعول يتصور على وجوه احدها
ان يقال ان وضع صيغة فاعل مثلا لكل ما كان على زنة فاعل من اي مادة يثبت هو لكل من قام به تلك
المادة وبعبارة اخرى لكل واحد من صيغ المبنية على زنة الفاعل موضوع لمن قام به مبدء ذلك الواحد
يعني ضارب موضوع لمن قام به الضرب وقاتل لمن قام به القتل وعالم لمن قام به العلم وهكذا وعلى هذا
فالوضع عام والموضوع له عام لان الواضع تصور حين الوضع معنى عاما هو كل واحد من الذوات القائمة
بها الاحداث ووضع بازاء كل واحد منها ما بنيت منه ذلك الحدث على هيئة فاعل وهذا من باب وضع
النوعي فانه قد لوحظ الالفاظ الموضوعة اجمالا في ضمن الهيئة الى ثمة فقولنا هيئة فاعل موضوعة لمن
قام به مبدء ما بنيت منه في قوة قولنا كل ما كان على زنة فاعل الى آخره فقد يتصور الواضع الالفاظ
اجمالا عند وضع الهيئة والثاني ان يقال صيغة فاعل وضعت لمن قام به المبدء يعني هذا الجنس من اللفظ وهو
ما بنيت على زنة فاعل موضوع لهذا المفهوم الكلي وهذا ايضا كسابقه لكن المراد بالعام في الاول هو العام
الاصولي وفي الثاني العام المنطقي لا يقال ان هذا يستلزم كون ضارب وقاتل وعالم مثلا موضوعا لهذا
المفهوم الكلي والمفهوم خلافه لان معنى هذه المذكورات ليس هو نفس الكلي معنى من قام به المبدء بل معناه
من قام به الضرب والقتل والعلم لانا نقول الذي يدل عليه الهيئة هو نفس الكلي او الخصوصية قيام الضرب
والقتل ونحوهما فهو من مقتضيات المادة والكلام في وضع الهيئة او اللفظ بواسطة الهيئة فالهيئة من حيث هي
لا تدل على هذا المعنى الكلي والثاني مدلول المادة والثالث ان يقال لفظ ضارب موضوع لمن قام به
الضرب وعالم لمن قام به العلم وهكذا الى آخره وهذا ايضا كسابقه في كون الوضع عاما والموضوع له عاما لكن الوضع فيه
شخصي من جهة ملاحظة الخصوصية في اللفظ بخلاف السابق فانه لم يعتبر فيه الخصوصية بل اعتبر فيه العموم فوضعه
نوعي وحقيقة الوضع النوعي يرجع الى بيان القاعدة وجعل وضع المشتقات من قبيل الوضع الخاص

ومنه

الشيء بعينه اذا عرفت هذا فاعلم ان جمعا من الاصوليين قالوا ان وضع المشتقات مثل وضع الحروف
والمبهمات من حيث ان الواضع للفظ فيهما تصور المعنى الكلي ووضع الالفاظ بازاء خصوصيات الافراد الا
ان الموضوع له في الحروف والمبهمات هو الجزئيات الحقيقية وفي المشتقات هو الجزئيات الاضافية وحاصله
ان الواضع حين الوضع تصور معنى كليا وهو من قام به مبدء ما ووضع بازاء جزئياته الاضافية يعني
من قام به الضرب والقتل مثلا الفاظا مقصودة بالاجمال وهو ضارب وقاتل ونحوهما وفيه ما لا يخفى اذ الواضع
ان كان غرضه تعلق بوضع الهيئة اي ما كان على زنة فاعل لمن قام به المبدء فانما وضع لفظا كليا منطبقا
لمعنى كلي منطبق وكما يتشخص كلي اللفظ في ضمن مثل ضارب فكذلك يتشخص كلي المعنى في ضمن من قام به الضرب ولا يستلزم
ذلك وضعا جزئيا للمعنى الجزئي بلفظ من حيث انه يتحقق فيها الهيئة الكلية موضوعة لمن قام به الضرب من حيث ضارب به
انه يتحقق فيه المعنى الكلي اعني من قام به المبدء ولا يلزم من ذلك تجوز في لفظ ضارب اذا اريد من قام
الضرب كما انه لا يلزم التجوز في اطلاق الكلي على الفرد مثل زيد انسان وبالجملة وضع اللفظ الكلي للمعنى
الكلي مستلزم لوضع اللفظ الجزئي للمعنى الجزئي لان اللفظ الجزئي موضوع للمعنى الجزئي بالاستقلال بملاحظة
المعنى الكلي وان كان غرضه تعلق بوضع كل واحد مما كان على هذه الهيئة من الالفاظ فانما وضع كل
واحد من افراد اللفظ الكلي بعنوان العموم الاصولي اذ المعنى يدور ان يلاحظ معنى كليا ثم يضع لجزئياته
الاضافية وايضا فلا حاجة الى ملاحظة المعنى الكلي في وضع الالفاظ المتعددة بازاء الجزئيات انما ينفع لو اريد
بتصور الكلي جميع شتات الجزئيات ليمكن ان يوضع لجميعها لفظ واحد كما في هذا او الفاظ متعددة مترادفة
مثلا وفيما نحن فيه ليس كذلك لان لفظ
ضارب يفيد معنى وقاتل يفيد معنى آخر وهكذا فلا فائدة في تصور المعنى الكلي لذلك فالالفاظ ههنا
موضوعة على الاضافية بخلاف اسماء الاشارة ثم انه بعد تمهيد المقدمة المتقدمة نقول على ان وضع
ادوات الاستثناء من قبيل وضع الحروف عام والموضوع له خصوصيات الافراد والمفروض ان
المستثنى ايضا صالح للعود الى الاخير والى الجميع وفرض الصلاحية بان يكون وضع المستثنى ايضا عاما سواء
كان الموضوع له ايضا عاما كالمشتقات وكالنكرات او كان الموضوع له خاصا كما لو كان من قبيل المبهمات
ثم لا بد ان يكون مراده مثل الموصولات وبان يكون مشتركا بين معنيين يصح من جهة احدهما الرجوع
الى الجميع ومن جهة الاخر للاخيرة فقط مثل اكرم بني تميم واخلع بني اسد الا فارسا اذا فرض كونه
مشتركا من بني اسد مشتركا فارس وفرض وجود الفارس بمعنى الراكب في جميعهم فلفظ فارس مشترك بينه وبين
راكب وانت خبير بان وجه الصلاحية لا يختص فيما ذكره بل يختلف باختلاف الاوضاع والاحوال

من ملاحظة المعنى الكلي ام
رد الموضوع الجزئيات

فقد يكون الصلاحية للجميع في الاعلام المختصة ايضا وفي اسماء الاشارة اذ لو فرض اتحاد المستثنى منه وان
اتحد مع اختلاف الجمل كما تقول اضف بني تميم واطعمهم الا زيدا والا هذا لو فرض لا يتم ذلك اذا اختلف (وجمعهم)
المستثنى منه وان اتحد الحكم وايضا نفرض كون المستثنى مشتركا على النهج الذي ذكره تخرج الكلام عن محل
النزاع اذ محل النزاع ما لو كان المخصص يرجع صالحا لان يخصص به كل واحد من العمومات اذ لا بقية
ولا خلاف بين ارباب الاقوال في تخصيص الاخيرة بالنسبة الى هذا المخصص الذي يصلح للرجوع الى الجميع ولا
ريب ان في الصورة المفروضة لا يمكن الحكم بالصلاحية اولا لاحتمال ارادة معنى المخصص الاخيرة
وهو المعنى العلمي وهو لا يصلح للرجوع الى غيرها عن تخصيصها اذ لم يكن هذا المعنى راكبا وبعد تعيين ارادة
الراكب بالقرينة والرجوع الى الجميع فيخرج عن اعتبار الاشتراك في الصلاحية كما لا يخفى فانما يدخل
في البحث نفي احتمال ارادة معنى العلم اذ يصير من باب الموضوع له بالوضع العام وان فرضت المثال (بعد)
بمثل اكرم بني تميم واضف بني خالد واخلع بني اسد الا الزيدين مع فرض وجود مسمى بزيد واحد في كل
من القبائل ومسمى بزيدين في بني اسد فهو وان كان اقرب الى المثال الاول لكنه ايضا خارج عن البحث
للزوم ارادة كل واحد من العمومات على الاجتماع لا على البدل ولان الظاهر انهم ارادوا صلاحية المخصص بعد
كل واحد لا صلاحية لفظ الارادة معنيين يناسب احدهما الاخيرة بحيث لا يجوز استعماله في المعنى
الاخر للجميع بحيث لا يجوز استعماله في الاخيرة فالانسب بالبحث ان يكون لفظ المخصص صالحا لان يراد منه
تخصيص الاخيرة ولا يمكن ارادته في غيرها وصالحا لان يراد منه تخصيص الجميع ولا يمكن ارادة الاخيرة
فقط منه لا ما هو المذكور في السنة القوم في تحرير محل النزاع من صلاحية مفهوم المخصص لكل واحد من العمومات
كما هو الظاهر من كلامهم والتجنب ندرة فرض حصول الاشتراك في هذه الصورة فقط وعلى اي فرض مخرج من تحقق بالاشتراك
وقال وقد اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك معارفة لا التعدد في وضع المفردات على ما
عرفت ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا لكل من الامرين وفيه ان القائل
بالاشتراك يقول بان الاستثناء المتعقب للجمل مشترك بين الامرين بمعنى انه لا يعلم انه هل اريد
بذلك الاستثناء الذي يصلح لكل من الامرين الاخراج عن الاخيرة او الاخراج عن الكل بمعنى انه لا
يعلم انه هل اريد بالمستثنى ما يصلح ان يخرج عن الكل او لا يصلح الا للاخيرة وبينهما بون بعيد وبالجملة
فهو وان اتعب باله في التنقيب والتدقيق وبذل كمال التحقيق لكنه قد اختلط عليه ان البعض
الاختلاط ولم ينته امره الى الان في الارتباط او المتهم هو فكر الماهر والله ولي الاسرار والتحقيق عندي
انه لا تكلف ولا اختلاف في انه لم يوضع ادوات الاستثناء لاخراج شخص من متعدد خاص بل الظاهر انها

بل الظاهر انها وضعت بوضع عام لكل واحد من الافراد فوضع كلها حرفي وان كان بعضها اسما كغير وسوى
واما الا فهي في وضعها اسم حرفي لان الاخراج انما هو باعتبار النسبة وهو معنى حرفي والاسماء ايضا وان كان
لها وضع مستقل لكنه لا بد ان يراد منها في باب الاستثناء المعنى الحرفي والمستعمل فيه ليس الا خصوصيات
الاخراج وكون خصوصية الاخراج جزئيا حقيقيا لا ينافي كون المخرج امرا كليا كما لا يخفى والى ما ذكرنا يشير المحقق
في الكلام بقوله الوضع عموم فلم يتصور الواضع حين وضع تلك الادوات خصوصية الاخراج فانى له ان يتصور (الوضع)
عموم معنى الاخراج ووضع تلك الالفاظ لكل واحد من جزئيات الاخراج ثم انه لم يثبت طريان وضع
جديد للهيئة التركيبية الى ما فيه من اجتماع الجمل مع الاستثناء والاصل عدمه وعوده الى الاخيرة حقيقة
لا بمعنى انه حقيقة في الرجوع الى الاخيرة فقط بل بمعنى ان رجوعه الى الاخيرة معنى حقيقي له ولم يثبت استعماله
ولا جوازه في غيره وبيان ما ذكرنا يتوقف على بيان امور الاول وضع الحقائق والمجاز اذا اردت وهذا
كما حققناه وبيناه في مسئلة استعمال اللفظ المشترك في معنييه ومن الله فيه يظهر ان وضع الادوات وكذا
وضع المستثنى لا بد ان يكون وحدانيا فلا يجوز ارادة اخراجين من الاداة ولا ارادة فردين من
المستثنى مثلا الثاني ان محل النزاع هو جواز كون كل واحد من الجمل موردا للاخراج على البدل لا كون المجموع موردا
له كما يفهم من تقرير العضدي بقوله ان نعني ارادة كل واحد لا ارادة الجميع ويؤيده المثال الذي
ذكره الشهيد رحمه بقوله اضرب غلماني والق اصدقائي الا واحدا فان اخراج الواحد من كليهما مما اذ لفظه
واحد موضوع لمفهوم واحد وتخيير المتكلم في اختيار اي فرد يريد اذ قيل ان ضرب الواحد لا يخرج عن الفردية
فلا يتجه جريان الكلام والمجد في هذا المثال بارادة واحد من الاصدقاء وواحد من الغلمان فينتقل
ارادة الاخراج بالنسبة الى كل منهما في اول المعنى فيقول بانه يرجع الى الجميع يقول ان المراد اضرب
غلماني الا واحدا منهم والق اصدقائي الا واحدا منهم وان فسر الجميع بالمجموع للامر والعدد في المجموع (لكن اخراج واحد)
الثالث ان جعل قول القائل بالاكثر والاشرب فلا منة الا بالليل بمعنى لم اصنع هذه الا في الا
بالليل مثلا وخروج عن اصل الايصال الى التبديل وايضا جعل قول القائل الا العلماء بعد قوله اضرب
بني تميم واهن بني اسد واكرم بني خالد راجعا الى الجميع انما هو لاجل ان الجمع المحلى باللام حقيقة في العموم
وارادة علماء بني خالد فقط منه يوجب التخصيص وهو خلاف الاصل ولكن يجاز منه لزوم تخصيص بني تميم وبني
اسد وارادة هذه الجماعات من مجموع الجمل فالامر يدور فيه بين تخصيص الاول لذا كثر هذا القول
كل استثناء يستدعي مستثنى منه واحدا فلا بد ان يكون كل واحد من المستثنى منه والاستثناء
والمستثنى وحدانيا فكما لا يجوز استعمال اللفظ المشترك في اكثر من معنى كما حققناه في محله ولا اللفظ

في معنى الحقيقي والمجازي كما بيناه فكما لا يمكن ارادة فردين من الماهية بالنكرة المفردة ولو على سبيل البدل
ولو فرض ارادة الارجاع الى اكثر من جملة فلا بد من ارادة معنى مجازي متفرع من الجمل التي بعده مثل هذه الافعال
او هذه الجماعات ونحو ذلك وهو مجاز لا يصار اليه الا بدليل ولما كان القرب مرجحا للاخيرة فرجعها اليه من جهة
انه فرد من افراد الاستثناء لا من حيث انه خصوصية الاخيرة ولا نحكم بالخروج في غيرها لكونه خلاف الاصل
ولا مدرك له اذ لم يثبت لنا كون المتعدد الذي بعده في حكم الواحد فلا يكفي في الرجوع الى الجميع وانها
حقيقة ايضا وان حصل تجوز في بعض اجزاء الهيئة التركيبية كما اشرنا اليه في المبحث الذي بعده ولكن من
محل النزاع في شيء لان النزاع انما هو في ارادة كل واحد منها على البدل والا فلا وجه لارجاعه اليها
لا حقيقة ولا مجازا وما صدر الفرق بين ما اخترناه وبين ما اختاره صاحب المعالم هو انه يقول ان الواضع
تصور معنى الاخراج عن المتعدد بعنوان العموم ووضع ادوات الاستثناء لكل واحد من خصوصيات افراده
فيشمل المعنى العام المتصور ما صدق على الاخراج عن المتعدد الواحد والاخراج عن المتعدد الذي هو الواحد بعنوان
العموم ووضع ادوات الاستثناء على البدل عن المتعدد المسؤول بالواحد وعن متعدد واحد من
المتعددات مثل الاخيرة فقط وكل الخصوصيات الموضوعة بازائها كمن خصوصيات جميع هذه المفاهيم فاذا
استعمل الاستثناء في ارادة المذكورات كان حقيقة وان احتاج في التعيين الى القرينة ونحن نقول ان
الواضع لتصور معنى الاخراج عن المتعدد ووضع اللفظ بازاء جزئياته وليس معنى العام المتصور الا مفهوم
الاخراج عن متعدد واحد سواء كان واحدا من نوع او متعددات تاولت بالواحد مثل هذه
الافعال وهذه الجماعات وكل الخصوصيات الموضوعة بازائها هو خصوصيات هذا الكلي ويدل على ما اخترناه
تبادر الوحدة وعدم تبادر الاخراجات المتعددة فيكون المتبادر مجازا ان صح وكما انه لا يتبادر من
قولنا جاء رجل الا رجل واحد وان كان قابلا للاستعمال في كل واحد من افراد الرجل لا يجوز ارادة
آحاد كثيرة على البدل من لفظ رجل لكون وضعه وحدانيا على حقيقته فكذلك لا يتبادر من قولنا اضرب
علماء والتي اصدقاء الا واحدا اوليا واحدا ما من الفعلين او من الاصدقاء وانما خصصنا الاخيرة وحدها
من جهة خارجية مثل القرب او الاجماع والا لكان رجوعه الى الاولى فقط ايضا جائزا بعنوان الحقيقة
لانه فرد من افراد الاخراج واما ما اختاره في المعالم ثم فلا يدل عليه دليل لمنع كون العموم المتصور
حين الوضع ملاحظا بالتصور المذكور المتقدمة ودعوى الوضع لافراد ذلك العموم الكذائي اول الكلام
لا يبقى ان الوضع انما هو للافراد الخارجة عن المتعدد وهو مطلق ولا تقييد فيه وما ذكرته في اعتبار الوحدة
خلاف الاصل ولا دليل عليه والوضع للماهية يستلزم جواز استعماله في كل الافراد حقيقة لانا نقول

تأمل

نقول انا لا نقول بان الواضع اعتبر الوحدة حتى يرد انه خلاف الاصل ولا دليل عليه بل نقول انه لم يثبت من
الواضع الا الوضع في حال الوحدة لا بشرط الوحدة نظير ما ذكرنا في مبحث المشترك فالاطلاق ايضا فيه
يحتاج الى الدليل فما ذكرناه معنى حقيقي لا مطلق ولا مقيد بشرط الوحدة ولا بشرط عدمها فالكلام على
التوظيف والتوقيف مع انا ندعي التبادر ايضا وهو دليل الحقيقة فيما ذكرنا وقد ظهر بما ذكرنا بطلان
ما ذكره صاحب المعالم واما بطلان ساير الاقوال فيظهر مما ذكرنا ثم يظهر مما سيأتي في نقل ادلتهم واحتج
السيد بوجوه ضعيفة اقويها وجهان الاول يحسن الاستفهام بان المتكلم هل اراد تخصيص الاخيرة او الجميع
وهو مدفوع بانه يحسن على القول بالوقف وعلى القول بالاشتراك المعنوي ايضا فانه اذا قيل لك هات رجلا
بالامس عندي فيحسن ان تقول اعمرو ام بكر ثانيها ان الاصل في الاستعمال الحقيقة ولا ريب في استعماله في العموم
المفروض منه في الاخراج عن الكثرة كما في قوله تعالى اولئك جزاؤهم ان عليهم لعنة الله والملائكة والناس
اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون الا الذين تابوا والاول عن الاخيرة
او كما في قوله تعالى ان الله مبتليكم بنهر فمن شرب منه فليس مني ومن لم يطعمه فانه مني الا من اغترف غرفة بيده
من غير قرينة على التجوز وفيه ان الاستعمال لا يدل على الحقيقة كما مر مرارا واحتج ابن الحاجب بوجوه ضعيفة
اقويها وجوه ثلثة الاول ان حرف العطف يصير الجمل المتعددة في حكم المفرد وقرره على وجهين
الاول ان الجمل في قولنا زيد فعل هذه الافعال فكما ان ما يعطى الجملة الواحدة في الخصوصيات يرجع اليها
فكذا في حكمها وفيه منع واضح لان العطف لا يقتضي الا مناسبة ما ومغايرة ما ووجوب اعطاء كل ما هو
في قوة شيء حكم ذلك الشيء والقياس باطل سيما في اللغة والثاني ان حكم الجمل المتعاطفة حكم الالفاظ المفردة
فان قولنا اضرب الذين قتلوا وسرقوا وزنوا الا من تاب في قوة قولنا اضرب الذين هم قتلة وسراق
وزناة وفيه ما تقدم من المنع ان ذلك مبني على كون ذلك متفقا عليه في المفردات والنزاع
موجود فيه ايضا الثالث ان الاستثناء بمشيئة الله اذا تعقب جملا يعود الى الجميع بلا خلاف فكذا الاستثناء
بجامع كون كل واحد منهما استثناء غير مستقل وفيه ان كونه استثناء ممنوع فلو سلم فالاجماع فارق
وقد يجاب بان ذلك من باب الشرط لا الاستثناء وذلك يجوز في الشرط وشرطيته والجواز
في الشرط كلاهما ممنوعان وبيان كونه ليس بشرط ان الظاهر من الشرط هو التعليق كما مر ولا ريب ان
هذا الكلام لا يراد به تعليق العقد على المشيئة بلا ريب وكثيرا ما يذكر في المنجزات المقطوع بفعلها وانما
يذكر ذلك من باب التيمن والتبرك وبيان الاعتقاد بانه لا مناص عن مشيئة الله وارادته وقدرته
او من جهة امتثال الامر لئلا يفوت المقصود وبالجملة المراد منه غالبا ابقاء الكلام على النفوذ المفر

زيدا اكرم اباه وضرب اخاه
وقتل عبده في قوة قولنا ص

فاذا اقدم احد كذا عمدا فهو جازم في نفسه بانه يفعله لكن يظهر من نفسه ان صدور الفعل عنه غالبا لا يكون
الا بمشية الله فهو جازم في الايقاع فهو شاك في الوقوع لعدم الاعتماد على نفسه ويؤيد ذلك انه يتعمد
في المعاصي ايضا ولا يذهب عليك ان المراد ليس انهما مقبولان انشاء الله اذ هو فارغ عن فرض المنافي بل
المراد نفي الحج والزيارة ومراده من التعليق بالمشية ان حصولهما انما كان بمشية الله تعالى وتوفيقه
واما بيان كونه ليس باستثناء وهو عدم اشتماله على شيء من ادواته ولو تكلف بجاويد الشرط بالاستثناء
بان يقال معناه الا ان لم يشاء الله ففيه الكلام ان يبقى فيه الشرط فان المراد انما هو الايقاع في النفوذ
والمعنى لا التعليق نعم قد يستعمل هذه الكلمة في الشرط الحقيقي لو اريد به التعليق كما في صورة الشك وعدم حصول
الاسباب الظاهرة الغالبة لحصول المسبب مثل ان يشك عن جامع امرأته مرة هل انعقد منه ولد في الرحم
فيقول انشاء الله انعقد وان لم يشاء لم ينعقد وهذا ليس من باب المتداول في استعمال تلك الكلمة كما لا يخفى
ثم انه لا يحضرني الاجماع المدعى في عود هذه الكلمة الى الجميع اذ ذاك مسألة لغوية وانعقاد الاجماع على ان مراد
كل من تكلم بهذه الكلمة في الصورة المفروضة هو الرجوع الى الجميع يشبه في الكلام الا ان يقال المراد الاجماع
في كل ما ورد في كلام الشارع او يقال ان المراد لزوم حمل كلام المسلم على ذلك لانه من توابع الايمان
والا ذعان لهذا الامر انه لو كان مثل الاستثناء صالحا للرجوع الى الجميع والحكم باولوية البعض
تحكم فيجب في عوده الى الجميع لا يوجب ظهوره فيه بل انما يوجب التجوز والشك والتعيين موقوف على
الدليل واوضح كلام الحكيم من اللغوية وعن الاجمال يحصل بتخصيص الاخيرة وان لم يكن من باب التعيين
فلا وجه لاخراج الباقي عن العموم الذي هو مقتضى الصيغة سيما اذا كان موافقا للاصل ايضا والقياس
بالالفاظ العموم في غاية الغرابة فان دلالتها انما هي بالوضع لا رفع الحكم نعم يتم هذا القياس في مثل
النكرة المثبتة والجمع المنكر وكونهما مما يرجع الى العموم في بعض المقامات كما بيناه في محله صونا لكلام الحكيم عن اللغوية
مع انه ايضا تابع لحصول الفائدة فاذا حصل الفائدة بالافراد الثلثة والاقل مراتب الجمع فلا
ضرورة الى الحمل على الجميع وقد يتوهم على القول بالاشتراك ان الظاهر العود الى الجميع فلا يتوقف على
القرينة نظرا الى غلبة الوقوع وهو وهم ما فيه منع الغلبة غير واضح لما قدمنا وقد اشرنا في تحقيق معنى التبادر
ان الظهور الحاصل من الغلبة لا يكفي في الترجيح كما مر فلا تعم ربما حصلت التوقف في ترجيح المجاز
الراجح المشهور على الحقيقة النادرة ولكن الغلبة في استعمال بعض معاني المشترك لا توجب ترجيح الارادة وان
بادر الذهن الى الفهم عند الاطلاق ولم نقف على قائل به والسر في ملاحظة الغلبة في جانب المجاز و
ترجيحه على الحقيقة او التوقف في ترجيحه هو احتمال حصول النقل وهجر الحقيقة وهو منتف فيما نحن فيه

لفظ
فيه لذكره لفظ استعمال العين مثلا في الباكية والباصرة لا يوجب ضعفا في دلالتها على الذهب وكونه من
معانيها الحقيقية والاستعمال في المعنيين الاوليين لم يحصل من جهة مناسبة المعنى الثالث لهما وعلاقته كما
كان ذلك في المجاز المشهور فافهم ذلك احتج الحنفية بوجوه منها ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله
على مخالفة الحكم الاول فالدليل يقتضي عدمه ترك العمل في الجملة الواحدة لدفع الهذرية فيبقى الباقي
في غير المحل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة فقط
واعترض عليه بانه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه موجب للتجوز في لفظ العام فهو مسلم
على مذهب الجمهور ولكن تعليله بمخالفة الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة للحكم الاول على قول من الاقوال في وجوه
تقرير الوجوه الاستثنائية كما مر سابقا وايضا تعليل ترك العمل في الجملة الواحدة لدفع محذور
الهذرية غلط لدلالة نص الواضع ورخصة النوعية على جواز الخروج من اصالة الحقيقة الى المجاز عند
قيام القرينة مع ان تخصيص الجملة الاخيرة مقطوع به ولا حاجة فيه الى التمسك برفع الهذرية لانه لو صح
بمجرده سببا للخروج عن الاصل لجاز في المنفصل عرفا ايضا وان كان المراد ان ظاهر المتكلم بالعام ارادة
العموم اقرار والاستثناء مستلزم للانكار بعضه ولا يسمع الانكار بعد الاقرار فالاستثناء خلاف
للاصل بمعنى هذه القاعدة او ان ارادة العموم بعد ما يثبت من الظهور مستصحبة والاستثناء
مزيل له فهو مخالف للاستصحاب ففيه ان للمتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء من اللواحق
فلا يجوز للسامع ان يحكم بارادة العموم حتى يتم الكلام ولو كان مجرد صدور اللفظ مقتضيا للحمل على الحقيقة
لكان التصريح بخلافه بعد فوات وقته منافيا لوجب رده ويمشي ذلك الى الاخيرة ولا ينفع في
ذلك دفع محذور الهذرية لما مر من انه لم يقع النزاع لم يجز للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء محل
الاحتمال لكن يمكن ان تعلقه بالاخيرة متحقق للزوم على التقديرين فنجزم به ونتمسك في انتفاء التعلق
بالباقي بالاصل وليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء اصلا ولكن يتجه الاستدلال
على كلا التقديرين في الجملة اما الاول فنقول في تقريره ان المراد ان الجملة الاستثنائية لما كان ظاهرها
التناقض وجب اخراج الكلام عن ظاهره باحد التوجيهات المتقدمة في محله فالوضع من التغليب الى
الداعي على التجوز هو مخالفة الاستثناء للحكم الاول ظاهرا كما مر حوالة في محله فالمخالفة الظاهرية عن سبب
وابطال العلة بمثل هذا الاعتراض عجيب فعلى هذا يمكن تعميم العنوان ايضا بان يقال ان الاستثناء
في نفسه خلاف الاصل بمعنى موجبية خلاف الاصل لانه لظاهره مخالف للحكم الاول فيلزم فيه ارتكاب خلاف
ظاهر سواء كان ذلك هو التجوز في لفظ العام او احد الامرين الاخيرين ولا ريب ان كلها خلاف

الجملة
في بعض
وارادة العموم
للمعنى الاعم
المخالفة للمعنى الاعم
بعد القول بالتجوز
الذي مخالفة الحكم
المخالفة وحصول

الاثم أن المستدل لا ينكر ثبوت الرخصة من الواضع وان الاستثناء وضع للاخراج عن المتعدد وانه
يصير قرينة للمجاز لكن القدر المسلم الثابت هو ما تعلق بمتعدد فاش واما لو ورد استثناء محتمل للمتعدد
ذات ولم يعلم متعلقه فلا يظهر من الواضع الرخصة في تعليقه بآنها لكن القدر المسلم الثابت هو ما تعلق بمتعدد
فاش ووقوعه في كلام الحكيم لابد ان يكون لغوا فيصير من باب المجمل والعقد الى كم ينفي اللغو عن الكلام الحكيم
بحكم برجوعه الى واحد من المتعدد ولت لا ازيد منها لان مقتضى الاصل عدم التعلق بالكثرة ودفع اللغو
يحصل بالارجاع الى الواحد ثم تعيين ذلك البعض ايضا يحتاج الى دليل فيتمسك فيه بالقرينة وبما
القطعية وبالاجماع ونحو ذلك فالتمسك برفع الهذرية ليس لاجل تصحيح اصل التعليق في الاستثناء فانه
لاريب انه من جهة الواضع وكذا تخصيص الاخيرة مقطوع به ولا حاجة الى التمسك برفع الهذرية
لعدم الخ — لانه لو صح ايضا ليس من جهة رفع الهذرية بعينه ايضا بل انما هو من جهة القرينة وكونها فيهنا مقامات
كثيرة اعتبرها المستدل وحققها المعترض واما العلاوة التي ذكرها المعترض اخيرا فهو ان عدم سماع
الاستثناء المنفصل عن النفي انما هو لعدم ثبوت الرخصة من الواضع في اصل التعليق الاستثنائي مثل فاصل
ترتيب الكلام فيه غلط من لفظ ابط الوضع بخلاف ما نحن فيه فان استعماله بعد العمومات المتعددة صحيح
وارد في كلام الفصحاء لكنه لحقه الاجمال فصار من المجملات فلا بد لرفع القبح عن كلام الحكيم ورفع لزوم
تاخير البيان الخ وقتا لي بحمله الارجاع الى احد العمومات والتمسك في تعيينه عن اكثر منها بالاصل والا
كتفاء بالاخيرة اعمالا للدليلين واما التقرير الثاني فمقتضاه ان نوهم الشافعي وظهور المنافاة
الا انه بعد — يتمسكم الاول في الاستثناء سببا للعدول عن القاعدة وهو انه لا يسمع الاقرار بعد الانكار فلو
كان ظاهر الجملة الاستثنائية سماع الانكار بعد الاقرار مثلا فصار من افراد الاصل وعدلنا عنه في جملة واحدة
لدفع الهذرية الى آخر ما ذكرناه في التقرير الاول وكذا غيره فالفرق بين التقريرين مع ان مقتضاهما واحد
لان ظهور العموم ايضا من اجل كون اللفظ حقيقة فيه ان هذه القاعدة غير مختصة بالحقيقة وان
اتفق هنا اتحاد موردها فقد يحصل الاقرار والاعتراف بلفظ مجازي من الفاظ الاعتراف فمنا فيه
مجازا للقاعدة سواء دل على الاعتراف باصالة الحقيقة او غيره كما ان المجاز لفرد الحقيقة سوى المجاز
ايضا قد يكون بالتخصيص وقد يكون بغيره فاختلف التقرير انما هو ما دار اليه مصداقهما فيما
نقض — كن فيه في الزام الذي تحقيق واما ما ذكر في لغة الاستثناء ظهور الارادة ايضا كما الاكتفاء والما ذكره
المعترض في رفع هذا التقرير بتحقيق ما ذكرنا لكنه اصله الشرفي الاستثناء وعلاج ظهور الشافعي فيه
ولاريب ان انتفاء احتمال التجوز لا يحصل بعد انتهاء الكلام ايضا لاحتمال المخصص المنفصل فوجود

وجود الاحتمال مادام الكلام لم ينته غير مضر لظهور الدلالة على الحقيقة مع انه لا يجتمع الكار ظهور الارادة
في هذا التقرير مع ان التجوز خلاف اصل الحقيقة في التقرير الاول لان معنى قولهم الاصل في اللفظ الحقيقة
ان اللفظ الذي هو موضوع لمعنى واستعمل في شيء ولم يظهر للسامع لابد ان يحمل على معناه الحقيقي ما لم يكن
قرينة على خلافه ومقتضى ما ذكرنا في مقدمات المبحث ان بقية فراق المقصد في الوضع هو غرض التركيب
لا بد في ما نقول هنا لان التركيب يتم بقول القائل اكرم العلماء ولا ينظر في معناه التركيبي الى جملة متعددة
الجهل — بعده ومجيء استثناء عقيب الكل فقد تم الكلام النحوي وان لم يتم الكلام الاصولي بعد المعيار في صحة الفهم
هو الاول وان كان للمتكلم رخصة في جعل اللواحق مربوطة بالسوابق وذلك لا يوجب عدم ظهور
الحقيقة في معناها ولا نقول ان مجرد صدور اللفظ يوجب الجزم بارادة الحقيقة حتى ينافيه التفريع
بخلافه بل نقول ان ظاهره ارادة الحقيقة ويحكم به حكما ظنيا لا قطعيا واذا جاء المنافي في تتمة
الكلام فيكشف عن بطلان الظن ويتجدد للنفس تصديق جديد بارادة المعنى المجازي ولا غائلة
فيه اصلا واما قوله فما لم يقع الفراغ لم يتجه آه ففيه تناقض وهو مناف لما تقدم من المعترض فانه قد
سابق ايضا لانه يحكم بالحقيقة حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال غيره ولا ريب انه بعد الفراغ عن ذكر
الجمل والشروع في ذكر الاستثناء لا ينتفي احتمال التخصيص كما هو المفروض في معنى الابقاء غير الاخيرة على عمومه
متمسكا بالاصل ومعنى الاصل هنا فقد عرفت بطلان ارادة الاستصحاب منه وكذا القاعدة على
مذاق المعترض فلم يبق الا انه اعني الاصل الحقيقي اذ ليس كل عموم موافقا للاصل البراءة حتى يقال انه
هو المراد والتحقيق في الجواب ان هذا الدليل لا يدل على مدعاهم بل هو موافق لما اخترناه من الاشتراك
المعنوي وان ما ذكره المستدل قرائن لتعيين احد افراده واين هذا من اثبات كونه حقيقة
مخصوصة في الاخراج عن الاخيرة فهذا دليل على ما اخترناه في المسئلة بلا قصور ولا غائلة ومنها انه
لو رجع الى الجميع لرجع في قوله تعالى الذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين
جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة ابدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا مع انه لا يسقط الجلد
بالتوبة اتفاقا وخلاف الشعبي لا يعبؤ به وفيه ان مطلق الاستعمال لا يدل على الحقيقة فلا ينافي ذلك
كونه حقيقة في الرجوع الى الجميع والخروج عن مقتضاه في الجلد لدليل خارج وهو الاجماع وانه حق
الناس فلا يسقط بالتوبة مع انه لا يدل على الاختصاص بالاخيرة لقبول الشهادة بعد التوبة الا
ان يمنعه المستدل ومنها ان الجملة الثانية بمنزلة السكوت فكما لا يرجع المخصص بعد السكوت والا
نقض عن النطق الى ما تقدمه فكذلك ما في حكمه وجوابه المنع ودعوى انه لم ينتقل من الجملة الاولى الا بعد

استيفاء الغرض منها اول الكلام ومنها انه لو رجع الى الجميع فان اضمر مع كل منها استثناء لزم خلاف الاصل
والا فيكون العامل في المستثنى اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد لنص
سيبويه عليه دليلا يمنع المؤثرات المستقلات على اثر واحد واجيب باختيار الشق الثاني ومنع كون
العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه بل هو اداة الاستثناء كما هو مذهب جماعة من النحاة
لقيام معنى الاستثناء بها والعامل هو ما يتقوم به المعنى المقتضي للاعراب ولكونها نائبة عن استثنى كحرف
النداء عن ادعو سلمنا لكن نمنع امتناع اجتماع العاملين على معمول واحد ولا حجة في نص سيبويه لا
حتمال ان يكون ذلك في اجتهاده لا من نقله اذ رواية الثقة حجة على غيره لا اجتهاده ومع انه
معارض بما نقل عنه من تجويزه نحو قام زيد وذهب عمرو الظريفان مع انه قائل بان العامل في الصفة
هو العامل في الموصوف ونص الكسائي على الجواز وكذا تجويز الفراء تشريك العاملين في العمل اذا كان
مقتضاهما واحدا وربما يؤيد الجواز بما بنى عليه اصحاب القول بعدم جواز اخلائهما عن الضمير ولا يخفى
به فتعين ان يكون فيهما ضمير واحد وفيه تكلف لاحتمال ان يتعلق بهما كالكلمة الواحدة وهو مع مزم
ان يكون حامض حلو لا يجري بعد جزء واما حكاية عدم اجتماع المؤثرين المستقلين ففيه ما لا يخفى
اذ العلل الاعرابية كالعلل الشرعية معرفات وعلامات لا علل حقيقية ولا ريب في جواز اجتماع
المؤثرات اقول ويرد عليه مضافا الى ما ذكر النقض بصورة التجوز فلو استعمل الاداة المذكورة المعرفات
في الاخراج عن الجميع فيكون مجازا على راي المستدل ولم ينقل عنه القول ببطلان الاستعمال فيعود المحذور
عليهم ولا يمكنهم دفع ذلك بالتزام الاضمار مع كل منها [illegible] انه نفس التجوز الذي ذهبوا اليه فان
المراد بالتجوز المبحوث عنه هو استعمال لفظ الا لاخراج شيء من عام واحد في الاخراجات عن عمومات متعددة ويتبع
على البدل وهو لا يستلزم الاضمار مع كل واحد فالاضمار خلاف الاصل او يجب التحرز عنه على القول
بالمجازية ايضا ثم ان تصحيح التجوز وبيان العلاقة في هذا المجاز دونه خرط القتاد ولا يصح جعله من باب استعمال
اللفظ الموضوع للجزء في الكل اذ الاخراج عن الاخيرة ليس جزءا للاخراج عن كل واحد كما لا يخفى واما
التجوز بارادة الجميع من حيث المجموع فهو خارج عن المتنازع مع ان لهذه العلاقة شرطا وهو مفقود
ولا العكس بتقريب ان يقال انه موضوع للاخراج المخصوص وهو الاخراج من الاخيرة فاستعمل في
في الاخراج المطلق الشامل للاخراج عن الاخيرة والاخراج عن غيرها فان الجزء الموضوع له هو مطلق الاخراج
او الماهية الجنسية ولا ريب انه لم يستعمل فيه بل استعمل في فرد خاص اخر عنه وهو الاخراج عن كل
واحد وهذا ليس من باب اطلاق المشترك على معنى [illegible] الا ان اذ الشفقة ماهية مشتركة بينهما ودين عنهما

غيرهما ايضا من ثبوت الحيوانات ومع ملاحظة هذا النوع العلاقة يصح استعماله في كل شيء بخلاف ما نحن
فيه لعدم جواز استعماله في كل اخراج نعم لو فرض الكلي الذي هو جزء للاخراج عن الاخيرة والاخراج عن غيرها
هو القدر المشترك بينه وبين الاخراج عن الجميع لتم ما ذكر وليس فليس وما ذكرنا ايضا مما يوهن هذا القول
ويضعفه هذا كله مع انه لو تم هذا الاستدلال لدل ايضا على ما اخترناه في المسئلة اصلا فانا لا نقول بجواز رجوعه
الى كل واحد حقيقة ولا مجازا ومنها ان الاستثناء عن الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدم
اتفاقا فكذا قال الايدي في مختصر بعض علماء الائمة الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة التي
تليه دون ما تقدمها وكذا في غيره دفعا للاشتراك وفيه اولا ان الكلام في الجمل المتعاطفة لا في [illegible] سلمنا
لكن الاتفاق فارق سلمنا لكن المانع في المقيس عليه موجود من جهة لزوم اللغوية لو عاد الى غير الاخيرة
ايضا لانه لو جمع مع الرجوع الى الاستثناء الاول الى المستثنى منه ايضا لزم ان يخرج من المستثنى منه
ما ادخل فيه فيبقى الاستثناء الاخير لغوا كما لو قيل له علي عشرة الا ثلثة الا واحدا فالكلام بعد الاستثناء
الثلثة اعتراف بالسبعة واذا خرج من الثلثة واحد بالاستثناء الثاني يرجع الاعتراف الى الثمانية
ثم لو ارجعناه الى العشرة ثانيا فيخرج من العشرة ايضا واحد ويصير الاعتراف بالسبعة وهو المستفاد من الا
ستثناء الاول فيبقى الاستثناء الثاني لغوا حجة القول بالتوقف هو تصادم الادلة وعدم ظهور شيء
يرجح لاحد الاقوال عنده ثم انك اذا احطت خبرا بما ذكرنا تقدر على استخراج الادلة على حكم ساير
المخصصات وان الكلام فيها واحد فلا حاجة الى الاعادة   اذا تعقب العام ضمير يرجع الى البعض
ما [illegible] ولا يفيد انه مخصص وقيل لا وقيل بالوقف وذلك مثل قوله تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن
ثلثة قروء الى ان قال وبعولتهن احق بردهن فان الضمير في قوله وبعولتهن احق بردهن يختص بالرجعيات
فعلى الاول يخص التربص بهن وعلى الثاني يعم للبائنات وعلى الثالث يتوقف احتج المثبتون بان
بعض ح تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له [illegible] مع ان الضمير للمرجع اليه فلا بد من تخصيص العام لئلا يلزم الاستخدام فانه
وان كان واقعا في الكلام لكنه مجاز واحتج النافون بان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل
مستقل ر دليل على تخصيصه ومجرد اختصاص الضمير العائد في [illegible] اليه لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل فلا
يلزم من خروج احدهما عن ظاهره خروج الاخر واحتج المتوقفون بتعارض المجازين وفقد المرجح وعدم
المرجح وقد يوجه ترجيح الاول بان عدم التخصيص مستلزم للاضمار لان المراد من قوله تعالى وبعولتهن بعولة
بعضهن والتخصيص اولى من الاضمار وقد يجاب عنه بان الضمير كناية عن البعض فلا اضمار فالامر دائر
بين التخصيص والمجاز لا التخصيص والاضمار ولا ترجيح للتخصيص على المجاز وقد يقال ان ذلك تردد بين

بين التخصيص والاوجه لترجيح احدهما على الاخر وفيه ما فيه اذ المراد التجوز الى صدق صرف الضمير عن ظاهر وضعه
وهو المطابقة للمرجع وهو لا يستلزم كونه من باب التخصيص وان اتفق تحققه في ضمنه في بعض الاحيان مع ان
العموم غير مسلم في الضمير فان وضعه للجمع لا غير فالاولى التمسك بترجيح التخصيص على مطلق المجاز وقد يرجح
الثاني بانه يستلزم مجازا واحدا في الضمير بخلاف الاول فان مجازية العام يستلزم مجازية الضمير
ايضا فيتعدد المجاز وقد يجاب عن ذلك بانه مبني على كون وضع الضمير لما كان المرجع الظاهر ارادته حقيقة فيه
لكن الحق انه حقيقة فيما هو مراد من المرجع ولو كان معنى مجازيا وفيه ان الضمير وان كان حقيقة في المراد
لكن ظاهر اللفظ كاشف عن المراد وهو المعيار فالمعتبر فيه هو ظاهر اللفظ اذا عرفت ما ذكرنا ظهر عندي هو القول
الاوسط وبيانه يتوقف على ذكر فائدتين الاولى ان في معنى كون الاصل في الضمير المطابقة للمرجع وتعيين
وضع الضمير في الاصل لما هو ظاهر فيه حقيقة له او المراد منه عموما وذلك لان وضع الضمائر قد عرفت
انه من قبيل الوضع العام وان كان الموضوع له فيها كل واحد من خصوصيات الافراد لكن بوضع واحد
اجمالي وبذلك يمتاز عن المشترك كما اشرنا اليه في اول الكتاب وعلى هذا فضمير المفرد المذكر الغائب
مثلا اذا استعمل في كل واحد من افراد المفرد المذكر الغائب يكون حقيقة فكذا اسم الاشارة مثل
هذا لكنها يحتاج في افادته للمعنى الى القرينة نظير استعمال النكرة في الفرد المعين عند المتكلم الغير وضع
المعين عند المخاطب فلا دخل لحقيقة المرجع ومجازه في الضمير بهذا المعنى نعم لما كان المعتبر في وضع ضمير
الغائب مثلا معهودية المرجع بين المتكلم والمخاطب ولو كان بمقتضى الحال والمقام فلا بد ان يستعمل
ضمير الغائب مثلا في المفرد المذكر الغائب المعهود والعهد ان كان باللفظ الذي اريد به المعنى
الحقيقي او كان بغير اللفظ كمقتضى المقام او بلفظ مجاز مقرون بالقرينة فلا اشكال في تحقق الوضع
الاصلي وورود على مقتضاه واما اذا كان المرجع لفظا له حقيقة واريد به المعنى المجازي فلما
كان مقتضى اصل الحقيقة حمل اللفظ على معناه الحقيقي فيقتضي ذلك الاصل ان المراد من ذلك اللفظ
هو ما كان ظاهرا فيه ويحصل العهد بينهما بدلالة اللفظ فاذا دل القرينة على ارادة خلاف الظاهر منه بعد ذكر
الضمير فينكشف عن عدم معهودية المرجع وذلك يستلزم استعمال الضمير في غير ما وضع له وهذا هو معنى
مجازية الضمير اللازمة على تقدير تخصيص العام بما ذكرنا لتقدير على فهم المجازية في ساير انواع الاستخدام الذي
يحصل بغير ارادة بعض افراد الموضوع له من ساير العلائق والى ما ذكرنا نظر من وضع ضمير الغائب
رجوعه الى متقدم معهود مفهوم بينهما بالدلالة الحقيقية او الى ما يتبين بالقرينة واذا ظهر بعد ذكر الضمير
خلاف مقتضى العهد والدلالة ظهر كونه مجازا الثانية انك قد عرفت سابقا ان النزاع في الكلام مع احتمال

احتمال عروض ما يخرجه عن الظاهر من التوابع ولقد يرجى الحاق اللواحق لا يخرج اللفظ الظاهر في معنى من العموم
عن الظاهر حتى يثبت تعلق اللواحق به وافراده عن الظاهر فالعام المذكور قبل الفحص عن المخصص يقتضي ذلك
التوقف عن الحكم بارادة الحقيقة من العام حتى يتم الكلام فلا يحكم بالظهور في معناه الحقيقي الا مع انتفاء
احتمال ارادة المجاز فيه ان البحث عن وجود المخصص وعدمه غير البحث عن كون ذلك الشيء مخصصا غيره
ام لا والذي يقتضيه تلك القاعدة هو الاول لا الثاني وايضا فاصالة الحقيقة يقتضي الحكم بالظهور ما في
المعنى الحقيقي وعلية التخصيص يقتضي الحكم بعدمه وهو مراعى حتى يتخصص وبعد التخصيص والتوقف ان ذلك الذي وقع في
الكلام من اللواحق هل يقتضي التخصيص ام لا فان لم يحصل الظن بالتخصيص فيحكم باصل الحقيقة وبالجملة الذي يعتبر
باصل الحقيقة هو ظن التخصيص ولا يجب في اعمال اصل الحقيقة الظن بعدم المخصص بل عدم الظن به كاف هذا مع انا
لو فرضنا التخصيص من الخارج وثبت تخصيص ما لم يخرج به آخر فلا وجه للتوقف بعد ذلك كما اشرنا في القانون الذي
وكذا لو حصل الظن بالعدم من الخارج ويقرر الاشكال في كون اللاحق في الكلام مخصصا وبالجملة فرق بين
توقيف العام عن العمل حتى يحصل الظن بعدم المخصص الواقع وبين توقيفه عن العمل حتى يحصل الظن بعدم كون ما يحتمل
ممهدة كونه مخصصا من اللواحق في الكلام او غيره ما مخصصا له والكلام انما هو في الثاني اذا عرفت هذا فنقول في توضيح
جميع مقامات المذكورة فيما نحن فيه انه اذا ابتدأ الكلام بذكر العام مثل لفظ المطلقات فنقول ان
غيره ظاهرها العموم واذا قيد بتربصن بانفسهن ثلثة قروء فنقول ان المراد منها ايضا المدخولات وغير
اليائسات على الاقوى فيبقى العموم ظاهرا في الباقي اذ مرادنا من اصل العموم اعم من الحقيقة الاولية او
الظهور الى صدق في الباقي وان قلنا بمجازيته في الباقي ايضا في المطلقات ايضا ظاهرة في ذوات الاقراء مطلقا
فلما ذا قيل وبعولتهن احق بردهن علمنا ان الحكم بالرد مختص بالرجعيات لكن لم يظهر من ذلك ان المرجع
او لا هل كان هو الرجعيات او الاعم فاصل العموم بحاله وان كان المراد به تمام الباقي لا نفس المدلول
فلا دليل على تخصيص بالرجعيات وعدم ثبوت الارجاع كاف فلا يجب ثبوت العدم فظهر ان احتمال كون مخالف
الضمير مخصصا للمرجع لا يضر لظهور المرجع في العموم مع انه يمكن القلب بان قاعدة لزوم مطابقة الضمير للمرجع
عام ويمكن ان يكون مخصصا بما سبق ظاهرا في حمله على مقتضى قاعدة المطابقة هذا مع ان ظاهر احدهما والغير
تابع والدلالة الاصلية من الدلالة التبعية والتصرف في الاضعف اسهل

قانون لا خلاف في
ان اللفظ بعد سؤال او عند وقوع ما دته يتبع السؤال ويتكل الى دلالته في العموم والخصوص اذا كان
اللفظ غير مستقل بنفسه بمعنى انه يحتاج الى انضمام السؤال اليه في الدلالة على معناه لا لذاته ولا باعتبار
الوضع كقوله نعم بعد سؤال عن بيع الرطب بالتمر انه ينقص اذا جف قيل نعم فقال فلا اذن او جب

العرف مثل قولک لا آکل في جواب من قال تغد عندي فان اهل العرف يفهم تقييد الجواب بغير الاکل عنده وکذا لو
کان مستقلا مساويا للسؤال في العموم والخصوص مثل ما لو قيل ما على المجامع في نهار رمضان فنقول على المجامع
في نهار رمضان الکفارة او اخص من السؤال مع دلالته على حکم الباقي على سبيل التنبيه مع کونه مع
من اهل الاجتهاد وسعة الوقت لذلک لئلا يفوت الغرض کان يقول في جواب السؤال عن الزکوة في الجنس في
زکوة الجنس زکوة او ليس في اناثه زکوة فان الاناث لما کانت هي محل الانتفاع بابائها في الذکور ثبت في
الاناث يطابق الاولى في نفيها في الاناث نفيها عن الذکور کذلک ولو کان اعم منه في غير محل السؤال مثل
قوله وقد سئل عن ماء البحر هو الطهور ماؤه الحل ميتته فان السؤال عن الماء والجواب عن الماء وعن الميتة فيتبع
عموم الجواب في المقامين ايضا لعدم مانع عن ذلک واما لو کان اللفظ اعم منه في محل السؤال مثل قوله
وقد سئل عن بئر بضاعة خلق الماء طهورا لا ينجسه شيء الا ما غير لونه او طعمه او رائحته وقوله لما مر بشاة
ميمونة على ما رواه العامة ايما اهاب دبغ فقد طهر فاختلفوا فيه والحق کما هو مختار المحققين ان العبرة
بعموم اللفظ لا بخصوص المحل وبعبارة اخرى السبب لا يخصص الجواب وقيل ان السبب مخصص للجواب
ان المقتضي وهو اللفظ الموضوع للعموم موجود والمانع مفقود وما يتصور مانعا فسنبطله ولتمسک العلماء
والفقهاء والائمة بعين على العمومات الواردة على اسباب خاصة بحيث يظهر منهم الاجماع على ذلک لا يخفى على
ذلک على من تتبع الاثار وکلام الاخيار واحتجوا بانه لو کان عاما في السبب وغيره لفاتت المطابقة
بين الجواب والسؤال وفيه ان المطابقة انما تحصل بافادة مقتضى السؤال والزيادة لا تنافي ذلک
مع ما فيه من کثرة الافادة وبانه لو کان غير السبب لجاز تخصيص السبب واخراجه بالاجتهاد کما يجوز في غيره
والتالي باطل فالمقدم مثله وفيه ان عدم جواز اخراج السبب انما هو لاجل انه بمنزلة المنصوص عليه
المقطوع به وبانه لو لم يخص بالسبب لما کان لنقل السبب فائدة مع انهم توافروا في ضبطه وتدوينه وليس ذلک
الا لاجل الاختصاص به وفيه ان الفوائد کثيرة منها معرفة اسباب النزول ومنها معرفة کون هذا الفرد
بمنزلة المقطوع به لئلا يخرج بالاجتهاد ومنها معرفة السير والقصص وغير ذلک من الفوائد وبان من حلف
والله ما تغديت بعد قول القائل له تغد عندي لا يحنث لو تغدى بغيره بل يحنث بالتغدي عنده فقط فلو لم
يکن السبب مخصصا لحصل الحنث لو تغدى وهو باطل بالاتفاق وفيه ان العرف دل على هذا التخصيص کما اشرنا
اليه سابقا اختلفوا في جواز تخصيص العام بمفهوم المخالفة بعد اتفاقهم على جوازه في مفهوم
الموافقة والاکثر على الجواز حجة الاکثرين انه دليل شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب
والخصم بان الخاص انما يقدم على العام لکونه دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على ذلک و

لکون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على ذلک والمفهوم اضعف دلالة من المنطوق فلا يجوز حمله عليه وقد
اجيب عنه مرة بان الجمع بين الدليلين اولى من ابطال احدهما وان کان اضعف واخرى بمنع کون العام
اقوى بل الفصل المفهوم الى موضع لا يبلغ العام المنطوق بها مع شيوع تخصيص العمومات اقول وفي ادلة الجانبين
والجوابين مع ملاحظة ما قررناه في باب التعادل والترجيح تشويش وذلک لانهم ذکروا في باب
التعادل ان تعادل الامارتين وقت وبطلان جميع الوجوه يوجب التخيير او التساقط والرجوع الى الاصل
او التوقف على اختلاف الاراء وان ذلک انما هو بعد فقد المرجحات وعدم امکان الجمع بين الدليلين وکان
لا خلاف بين العلماء في وجوب الجمع بين الدليلين مع الامکان وان التخيير وغيره من الاقوال انما هو بعد فرض
عدم الامکان ومع ذلک صرح بکون ذلک اجماع العلماء الفاضل ابن جمهور في غوالي اللئالي حيث قال بعد ذکر
مقبولة عمر بن حنظلة الواردة في ذکر المرجحات ان کل حديثين ظاهرهما التعارض يجب عليک اولا
البحث عن معناهما وکيفيات دلالات الفاظهما فان امکنک التوفيق بينهما بالحمل على جهات التأويل والدلالات
فاحرص عليه واجتهد في تحصيله فان العمل بالدليلين مهما امکن خير من ترک احدهما وتعطيله باجماع
العلماء فاذا لم تتمکن من ذلک او لم يظهر لک وجهه فارجع الى العمل بهذا الحديث انتهى فعلى هذا اذا تعارض
دليلان من الادلة مثل خبرين جامعين لشرائط القبول ومثل آيتين او نحو ذلک فلا بد اولا من ملاحظة
الجمع والعمل بهما اما بالتخصيص او بالتقييد اذا کان بينهما عموم وخصوص او اطلاق وتقييد او بحمل احدهما على
بعض الافراد وحمل الاخر على بعض الافراد اذا کان بينهما تناقض ونحو ذلک ومع العجز عن ذلک لمانع
خارجي مثل التناقض في قضية شخصية او اجماع على عدمه فيرجع الى المرجحات ومع التساوي فالاقوال المذکورة
فقولهم بالجمع مع عدم ملاحظة المرجحات متمسکا بکونه جمعا بين الدليلين ينافي تعليل تقديم الخاص على العام
لکونه اقوى کما في حجة الخصم وکذا قول المجيب الاول وغيره بان الجمع بين الدليلين وان کان احدهما اضعف
ينافي رجوعهم الى المرجحات واعتبار القوة والضعف في المقامات مثل تخصيص القران بخبر الواحد وغيره
من مقامات الجمع فانهم يعتبرون الترجيحات ايضا فالمناص عن هذا الاشکال وتحقيق المقام ومحصل ما ذکروه في
قاعدة التعادل والترجيح مع کثير من فوائد وتصحيح على ما اقتضاه الدليل والمقام ان مرادهم في مقام لزوم الجمع مع
الامکان من عدم الرجوع الى المرجحات الى رجحه انما هو بالنسبة الى الطرح والترک والاسقاط لا بالنسبة الى
ارجاع احدهما الى الاخر فان ارجاع احد الدليلين الى الاخر وحملها او ارجاعهما الى ثالث يقتضي
اخراج عن الحقيقة الى المجاز اذ العمل بالمعنى الحقيقي مع بقائهما على حقيقتهما لا يمکن بالفرض فکما يمکن
اخراج العام عن حقيقة العموم يمکن اخراج الخاص عن حقيقة الخصوص ايضا فلا بد في توجيه التأويل الى احدهما د

الا فمن مرجح فلابد من عدم الرجوع الى المرجحات فيما امكن فيه الجمع من جهة القبول مطلقا والاسقاط مطلقا وجوب الرجوع
اليها فى ارجاع التاويل الى احدهما دون الاخر ومراد هم من العمل بالدليلين العمل بهما على ما هو مقتضى
لولهما اما بالحقيقة او بالمجاز الذى يصح فى محاورات اهل اللسان وهو ما وجد فيه العلاقة المعتبرة المقبولة
عند اهل البيان والقرينة الصارفة عن الحقيقة والمعينة لذلك المعنى المجازى بان يكون موجودا
فى اللفظ او مقارنة معها او كاشفة عن كون اللفظ مقترنة حين التكلم بقرينة تدل على هذا المعنى ولا يكفى
فى ذلك مجرد احتمال اللفظ ومعنى ارجاعها الى ثالث اثبات القرينة للتجوز فى كليهما كيف يحصل من التجوز
فيهما معنى ثالث منهما الاول العام والاخص المطلقين فان العمل بالاخص يوجب العمل بالدليلين فى الجملة
اما فى الاخص فبحقيقته واما فى العام فبمجازه المتعارف وهو التخصيص ومجرد وقوع العام والاخص المنافى له
فى كلام متكلم واحد او متكلمين كانا فى حكم واحد قرينة على ارادة التخصيص سيما وفيه اشارات من
كلام الشارع ايضا بان فى كلامه عاما وخاصا ولا بد من معرفتهما ومنها التاخر ارجاع عام الى عاما مثل متنافيين
او خاصين وذلك يحصل بين المتناقضين متداخل ورد فى الاخبار ان الام احق بحضانة الولد
الى سبع سنين وورد ايضا ان الاب احق بحضانته الى سبع سنين فالجمع بينهما بان المراد فى الاول
الانثى وفى الثانى الذكر عمل بالدليلين واخراج لكليهما عن حقيقتهما بالتخصيص لكن الى من مناف الاخبار
غير ظاهر فيشكل الاعتماد بهذا الجمع لاخراج اللفظ عن الحقيقة وعدم تنزيله على مجاز متعارف عند اهل اللسان
لعدم القرينة عليه الا ان يكون الشهرة بين الاصحاب قرينة على انهما لعلهما كانا مقترنين بقرينة مفهمة
ولعل الذى وجد فيه القرينة من الاخبار فامره واضح مثل الاخبار الواردة فى ان العارية مضمونة ان كانت
ويوجد الاخبار الواردة فى انها ليست بمضمونة فالمشهور ان الاخبار الواردة الاولة محمولة على الذهب
من المطلق والثانية على العدم وبهذا التفصيد رواية صحيحة كالمخصص لكليهما وهى قرينة لذلك الحمل
واما مطلق الجمع كيف ما اتفق كما ذهب اليه بعض من افرط فى التاويل فلا دليل عليه مثل ان بعضهم اذا
رأى حديثا ورد بلفظ الامر والاخر بلفظ النهى فى ذلك بعينه فحمل الامر بمعنى الاذن والنهى بمعنى مطلق
المرجوحية وثبت بذلك الكراهة وهو خارج عن مدلول كليهما فاذا لم يكن قرينة على ذلك على الية او مقالية
فلا يجوز ذلك انه يجمع بين الدليلين ولا يكون عملا بكلام الشارع لا بحقيقة ولا بمجازه اما الحقيقة فظ
واما المجاز فلان المجاز هو المعنى الذى افهمه القرينة وهو مسبوق بوجود القرينة والعلم بها ومجرد
احتمال وجود قرينة توجب فهم المجاز عما للشارع فيه لا يجوز الحكم بارادة ذلك عملا لورود اللفظ
بارادة ذلك فهذا انما لا يكون الجمع والعمل بالدليلين لا بد من التخيير بعد اليأس عن الترجيح مع ان هذا ليس

ليس عملا بالدليلين بل هو ذكر احتمال فى معنى الدليلين فالتحقيق فى جواب حجة الخصم منع كون المفهوم اضعف من
العام المنطوق مطلقا سيما مع غلبة تخصيص العمومات وشيوعه ومع التساوى فنحمل العام على الاخص للجمع بين الدليلين
حتى يرد عليه انه لا دليل عليه كما بينا بل لان اجتماعهما مع ت وبقائه قرينة لارادة ذلك فى العرف سيما مع
غلبة التخصيص وشيوعه واما ما يتوهم من الرجوع الى مراتب الظن باعتبار الموارد ففيها حصر فى المفهوم ظن اقوى
من العام فيخصص به وما لا فلا فهو خروج عن طريقة ارباب الفن ورجوع الى القراين وملاحظة نظر الاصولى هو
ملاحظة المقام فان مع القراين والاخص الالتفات الى المرجحات الخارجية فيعتبر ذلك فى ارجاع التاويل
الى احد الدليلين دون الاخر مع ثبوته فى احدهما او ايهما معا مع التساوى والامكان والتخيير بينهما
ايضا فنقول مع كون الاخص اقوى من جهة الاعتضاد ولو كان المفهوم اضعف من جهة خصوص المقام
واما مع التساوى فالمرجح للتخصيص هو شيوع التخصيص وكونه خيرا من سائر المجازات لا ما ذكروه فى تعارض
مع ان الغفلة عنه لا يوجب ترك المراد بسائر المجازات فليس الاعتماد فى التخصيص بمحض انه
جمع بين الدليلين كما ظنه بعض المحققين لامكان ذلك بابقاء العام على حقيقته وتاويل الاخص
بمجاز اخر فالاعتماد هنا ايضا على المرجح فمع وجود المرجح فى احد الطرفين وموافقته للمحاورات اهل
اللسان ومراعاة شرائط المجاز لا يوجب التجوز فى الطرف الاخر فيرجع مال الكلام جملة الى ما يترجح فى النظر
ويحصل به الظن من الادلة بعد ملاحظة قواعد اللفظ وفهم المعانى وهذا ايضا يرجع الى ملاحظة الترجيح
وبعد العجز الفحص عنه يرجع الى التخيير او التوقف فالتخصيص والتقييد وامثالهما ايضا فى الحقيقة يرجع الى
الاثبات والاسقاط الا ان فى ذلك اثبات البعض واسقاط البعض وفيما لا يمكن الجمع اسقاط الكل
واثبات الكل مع ان القول بان التخصيص فيما كان فيه عمل بالدليلين مشكل بل اسقاط احدهما واعمال الاخر
فان المنافى انما هو فى بعض مدلول اللفظ فى المتنافيين فلا يخفى ان المفهوم ايضا ليس تمام مدلول اللفظ
بل بعضه كما ان المراد بعض الاعلام فلا مناص عن ملاحظة المرجحات فى الكل اغنى فى العمل بالدليلين
فى الجملة وطرح احدهما ويشهد به اطلاق الاخبار الواردة فى علاج الاخبار المختلفة وسيجىء تمام الكلام
فى اخر الكتاب ان شاء الله وقد يكون المقام فى ضابطة الجمع والترجيح فى المتنافيين فى صدق الدليلين بسبب ان
يكون العمل باحدهما كالظاهر الاخر وحقيقته ومجازه او تركا لظاهرهما معا ومع ترك الظاهر اما يحصل قرينة على ارادة
خلاف الظاهر من نفس المتعارضين لو المتنافيين فبذلك يتبين فى الدلالة المجازية المتعارفة ويكون هذا ايضا
كذلك فى المتعدد مع القرينة من جملة الظواهر او لا يحصل ومع ذلك فما يمكن تاويله بما لك معنى احتمال يتنزل
عليه المتنافى ولم يكن ظاهرا كما يكون ظاهرا او لا يمكن فنقول ان اراد القوم من قولهم الجمع مهما امكن اولى

من اللازم انه لا يجوز في كلام الله ولو بحمله على مجازه صحيح يناسب سائر كلماته وان كان بعيدا ولم يحمله كما سر بيانه
دفعا للزوم التناقض كما فعله الشيخ في بعض المواضع دعاه الى ذلك كما ذكره في اول كتابه فلا غائلة فيه الا انه
لا يدل على وجوبه مع ان الاظهر من لفظ الاولى في كلامهم بمعنى الواجب كما في قوله تعالى واولوا الارحام بعضهم اولى
ببعض وان اراده وانه يجب تنزيل الخبرين على احتمالين بحيث لا يوجب طرحهما ويكون ذلك مستندا
شرعيا ودليلا في جميع الموارد حتى في معنى مجازي لم يظهر له قرينة في نفس المتعارضين ولا في الخارج بمجرد
احتمال عقلي لرفع التناقض فلا دليل على جواز ذلك فضلا عن وجوبه وجعله مستندا شرعيا فانه تأويل
الى الخروج عن كلام الله ورسوله وفي العمل باحدهما عمل بكلامه في الجملة فلا بد ان يكون مراد القوم من الاولوية
اما مطلق الرجحان او الوجوب فيما يمكن جمع يوافق طريقة متفاهم اهل اللسان كالتخصيص وغيره ويكون
غيره داخلا في غير الممكن فالمراد من الامكان ما يعم الامكان بملاحظة العرف ثم ان مجرد ظهور القرينة من نفس
المتعارضين او غيرهما على ارادة احدهما او كليهما ما لا يوجب الذهاب الى الاعتماد عليها او اعمالها
الا اذا لم يوجب ترجيح المرجوح فان حمل اللفظ على المجاز في الحقيقة موقوف على مقتضى الدليل لدليل الاخر
وهو لا يصح اذا ثبت رجحان او ترجيح القرينة على مقتضى حقيقة اللفظ فلا بد من ملاحظة الترجيحات في مقام
الجمع ايضا كما تراهم يعتبرون ذلك في القانون الاتي وغيره ايضا وبذلك ضعف ما ذكره العضدي وغيره
من لزوم الجمع بين الدليلين وان كان بارجاع الاقوى الى الاضعف واما ظاهر كلام ابن الجمهور فيمنع ما ادعاه
من الاجماع لظاهره اذ عندنا ما هو اقوى في العمل وذلك الاجماع المنقول من دلالة العقل على قبح ترجيح
المرجوح على الراجح مع ان الرواية مصرحة في ارادة المتناقضين الذين لا يمكن الجمع بينهما وسؤال
الراوي فيها انما هو عنهما لو التبس مخففا للجواب ولا يمنع الرجوع في غير المتناقضين ايضا الى الترجيحات

لا ريب في جواز تخصيص الكتاب بالكتاب ولا بالاجماع ولا بالخبر المتواتر ووجهها ظاهر واختلفوا
في جوازه بخبر الواحد على اقوال ثالثها التفصيل فيجوز ان خص قبله بدليل قطعي ورابعها التفصيل ايضا بتخصيصه
بما خص قبله بمنفصل قطعيا كان او ظنيا وخامسها التوقف وقد ينسب الى المحقق نظرا الى انه قال الادلة تدل على
العمل بخبر الواحد هو الاجماع على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة ومع وجود دلالة القرآن يسقط وجوب
العمل به وهذا ليس معنى التوقف بل هو نفي التخصيص كما لا يخفى والاظهر الجواز كما هو مذهب كثير من المحققين واحتجوا
عليه بانهما دليلان تعارضا فاعمالهما ولو من وجه اولى ولا ريب ان ذلك لا يحصل الا مع العمل بالخاص
اذ لو عمل بالعام بطل الخاص ولغى بالمرة وبعد ما حققناه لك سابقا يظهر ما فيه لان العام كما انه يخرج عن حقيقته
بالتخصيص بسبب كونه مجازا ومع ذلك فنقول انه قد عمل به فكذلك الخاص ان اريد به معنى المجازي ايضا بحيث لا

لا يوجب ترك ظاهر العام وحقيقته فمحض كونه جمعا بين الدليلين لا يوجب القول بالتخصيص مع ما عرفت من انه ايضا
ليس جمعا بين الدليلين بل هو الغاء لاحدهما اذ المعارضة انما هو بين ما دل عليه العام من افراد الخاص
ونفس الخاص وهو ملغى بالمرة فلا بد من بيان وجه التخصيص واختياره سواه والاولى ان يقال دليلان تعارضا
واحدهما عام والاخر خاص وفهم العرف وشيوع التخصيص وكونه لغلبة استعمال العام في المراد في نفس
الامر كلها حجة للاخير تخصيص العام بالخاص واما وجه النافي فحجته احتج المانع بان الكتاب قطعي
وخبر الواحد ظني والظني لا يعارض القطعي لعدم مقاومته فيلغو وبان التخصيص به لو جاز لجاز النسخ وهو
باطل اما الملازمة فلان التخصيص في الازمان فهو من افراد التخصيص وان العلة في التخصيص هو اولوية تخصيص العام
من الالغاء والخاص وهو موجود في النسخ واما بطلان التالي فبالاتفاق والجواب عن الاول ان
الكتاب وان كان قطعي الصدور لكنه ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني الصدور ويمكنه قطعي
الدلالة فصار لكل قوة من وجه فتساويا وتعارضا فوجب الجمع بينهما هكذا ذكروه وانت خبير بان الخاص
ايضا ليس بقطعي الدلالة سيما اذا كان عاما ايضا نعم هو نص بالاضافة الى العام وقطعي بهذا المعنى وهو لا
يستلزم قطعيته مطلقا وقد مر توضيح ذلك في مبحث المفهوم والنظر فالتحقيق في الجواب هو انهما ظنيان
تعارضا وتساويا ولا اجد ان التخصيص ارجح انواع المجاز بفهم العرف فترجح على التخصيص واما التشكيك فلان المعيار
في الاستدلال هو اللفظ من حيث الدلالة لا من حيث هو والذي نقطع بصدوره هو لفظ العام واما ان
المراد منه هو معناه الحقيقي ام لا فهو غير مقطوع به فالذي هو قطعي الصدور هو لفظ العام لا الحكم عليه
بعنوان العموم فكون الحكم على العموم مراد الله مظنون وكذا الحكم في الخاص على الخصوص مظنون والقول بان
الخطاب بالظواهر وارادة غيرها قبيح فثبت وجوب العمل بظاهر القرآن مع قطعية الحكم به انما يتم بالنسبة الى
من توجه اليه الخطاب والخطابات الشفاهية ومن هو مثلهم مخصوصة بالحاضرين كما تقدم وربما كانت مقترنة
بقرائن يخرجها عن الظاهر وقد اختفت علينا كما ظهر في مواضع كثيرة ووجوده في ما ظهر لنا ايضا محتمل فلم يبق القطع
بالمراد فيما لم يظهر وخبر الواحد المخالف لظاهره يمكن ان يكون من جملة تلك القرائن وعدم اقتران القرينة
باللفظ لا يوجب تاخير البيان عن وقت الحاجة اذ ربما كانت مقترنة بها من جهة الحال لا من جهة المقال او
كانت مقترنة بالقول منفصلة عن ظاهر القرآن او لم تكن مقترنة ولم يكن وقت الحاجة ونحو ذلك
ومشاركتنا للحاضرين في التكليف انما هو فيما علم المراد منها لا الظن فاذا لم يتمكن العلم بالمراد وان التكليف
الى الحاضرين ايضا كالمشتغل لا ريب في الاكتفاء بالظن انه مراد فالحاضر مع العلم ومما ذكرنا يظهر النقض
بحصول العلم بمدلول الخبر الواحد ايضا لكونه خطابا بالحاضرين فيحصل من ذلك قوة اخرى في الخبر

بهذه يدفع ما يمكن احتمال ان الخبر المخصص من انواع المجاز لكن احتمال التخصيص فيما كان
جمله م

ايضا مع ان جواز العمل بظاهر الكتاب من المسائل الاجتهادية فقد خالف فيه الاخباريون والتمسك في حجية واثبات
جواز العمل بالاخبار يحتاج الى دفع الاخبار المتعارضة وبالاجماع مدفوع بمنعه في موضع النزاع فظهر بطلان
كلام المحقق ايضا بالمعارضة بالقلب فكما ان الاجماع لم يعلم انعقاده على جواز العمل بخبر الواحد فيما كان هناك
عام من الكتاب فلم يعلم انعقاد الاجماع لم يعلم انعقاد الاجماع على حجية ظاهر الكتاب وعامه فيما يثبت من الاخبار
الى هنا ما يعارضه منها والقائلون بجواز التخصيص جماعة كثيرون وعدم الاعتناء بخلافهم مشكل مع ان في كون
العام حقيقة في العموم كلام وهو ايضا من المسائل الاجتهادية وقد شاع ان العام المخصص يرشد باب تخصيص الكتاب
بخبر الواحد يوجب المنع عن العمل بخبر الواحد اذ فيما وجد خبر لم يكن في الالفاظ من عمومات الكتاب فلا فرق في نفسه
لا مع ارادة الثابتة ببعض الكتاب بمثبت الاخيف انه لف الا واستعمالها وكون ذلك مضافا الى ما يظهر لك
من تتبع احوال السلف من العلماء والصحابة والتابعين كان رايه البعض الا في صنعه بالجملة مع ملاحظة ما ذكره
واضعاف ما ذكرنا لم يذكر من المضعفات لظاهر الكتاب لا يبقى الا مجرد دعوى حصول الظن من ظاهر الكتاب مرادا
انه نعم ولا ريب ان خبر الواحد المستجمع للشرايط العمل ايضا يورث ذلك الظن فان قلت ان الاخبار
الكثيرة وردت بان الخبر الذي يخالف الكتاب انه يجب طرحه وضربه على الجدار وكون ذلك فكيف يصح الخروج
عن الكتاب بخبر الواحد قلت تلك الاخبار مختلفة متعارضة معارضة بمثلها او بما هو منها من تقديم
العرض على مذهب العامة والا فذ بما خالفهم وكون ذلك فهي على اطلاقها غير معمول بها مع ان الظاهر من الخ
كما هو رفع حكم الكتاب بكليته وان كان لا يتحقق بسبب البعض ايضا سلمنا لكنها مخصصة بذلك لمعارضتها
بما هو اقوى منها من الادلة الدالة على حجية خبر الواحد مطلقا وما دل على جواز تخصيص الكتاب به من الادلة ايضا
اذ قد عرفت ان الدليل انما يقدم على العام مع المقاومة مع ان من جملة ادلة حجية خبر الواحد هو قوله
ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا وآية النفر وما آتيكم الرسول فخذوه والعمل بهذه الاخبار يوجب تخصيصها
وهو كرّ على ما فررت وبما ذكرنا يظهر بطلان ما قيل في هذا المقام ايضا من ان تخصيص الكتاب بخبر الواحد
يستلزم تخصيص ادلة خبر الواحد بهذه الاخبار فيلزم عدم جواز تخصيص الكتاب بخبر الواحد فلا يثبت ما يستلزم
ثبوته انتفاؤه فهو باطل وذلك لما عرفت من ضعف الاستدلال بخبر الواحد في القول بتخصيص الكتاب بخبر
الواحد مخصوص بغير هذه الاخبار في المخالفة فانها اما مهجورة او مخصوصة بصورة المنافية
والمنافاة واما الجواب عن الثاني فعن الشق الاول من الترديد بان المسلم من التخصيص والذي
ندعيه هو ارادة الدليل غير المخصص في الاول دالا جميع افراده او ما يشملها من النفي الذي فيه بدار
الفارق بالاجماع المدعى في النسخ اولا وبان التخصيص اغلب واشيع وارجح من النسخ لكمال وضوح ندرته

ندرته وغلبة التخصيص وقد يتمسك في ابداء الفرق بان التخصيص اهون من النسخ لانه دفع لبعض
المدلول هو قبل العمل به والنسخ رفع للمدلول بعد المعمول عليه وقد يوجه ذلك بان حدوث الاشياء
محتاج الى العلة ويكفي في ابقائه علة الوجود فدفع حصوله بسبب عدم ثبوت علته اسهل من رفع ما ثبت لعدم
احتياجه في الثبوت الى علة اخرى وهو مع كونه لا معنى له في الحكم الشرعي ولا وجه له ولا يصعب به شيء ابدا
وانه موقوف على اثبات عدم احتياج البقاء الى المؤثر الجديد وهو ثم وان حصول ما لم يكن في الواقع
والان ليس بافقر من ابقاء ما ثبت فهو مردود بانه لا يرجع الى محصل اذ الاشكال في ان الخاص الخبر
اذا ورد مع عام الكتاب فهل يقتضي معاملة اهل اللسان في فهم الالفاظ حمله على النسخ او التخصيص وايهما
ارجح وكون احدهما اصعب في نفس الامر عن الاخر مع ان عدم اقليته بالنسبة الى الاخر لا يوجب فهمه
من اللفظ وحمله عليه نعم خصوص شيوع التخصيص وارجحيته يوجب حجية فبطل القول بعدم الفرق بذلك
وربما يفرق بان الفرق بين النسخ والتخصيص ان اللفظ يراد دلالة اللفظ على جميع الازمنة وان لم
يكن وقوع المدلول مرادا بخلاف التخصيص فانه لا يراد منه الا البعض والظاهر انه لا رفع في التخصيص
اصلا بخلاف النسخ فلذا فيه رفع في الجملة وفيه ان ذلك تحكم من قائله فان امكان ارادة الدلالة في
العام ووجود المصلحة في ذلك ايضا قائمة ان اريد مجرد الامكان وان اريد الفعلية في النسخ دون
فهو ايضا ثم لا مكان ان يكون المراد في النسخ ايضا الحكم في بعض الازمان مع ان ولكن تاخر بيانه فالفرق
بذلك مشكل احتج المفصلون بما يرجع حاصله بعد التحرير الى ان الخاص ظني والعام قطعي فلا يقاوم الا مع ظنه
ضعف فيه وذلك عند الفرقة الاولى لان يخصص مرة بدليل قطعي وعند الفرقة الثانية بان يخصص بمخصص
منفصل وذلك لان العام عند الفرقة الاولى يصير بذلك مجازا في الباقي وعند الفرقة الثانية بهذا
والدلالة المجازية اضعف من الدلالة الحقيقية كما يجيء في باب التراجيح وجوابه ظاهر مما مر فان القطعية انما كانت
في المتن لا في الدلالة والتخصيص انما يقع في الدلالة فلا ينافي قطعية المتن وحجية المتوقف على دم ادلة الطرفان
عدم المرجوح وجوابه انا بينا اثبات المرجح   اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان يعلم
تاريخهما بالاقتران او تقدم الخاص او تقدم العام او يجهل تاريخهما وان كان يجهل تاريخ احدهما فهذه
اقسام اربعة فاعلم ان مراد الاصوليين بالعام والخاص في هذا المبحث هو العام والخاص المطلقان فان العام
من وجه لا يمكن ان يكونا موضوعين لهذا المبحث لانه لا يبقى لها العام والخاص على الاطلاق بل هما عام من
وجه وخاص من وجه ولان الادلة المذكورة في هذا المبحث لا ينطبق الا على الاول كما لا يخفى على من تاملها فهم
يجعلون في نظر هذه الادلة الخاص بيانا للعام ويتفرعون الكلام فيه على جواز تاخير البيان وهو لا يتم

في الثاني اذ كل منهما متصف بالقيد به الآخر من تعدد البيانية والمبينية وصيرورة احدهما بيانا للآخر
في بعض الاوقات وتخصيصه للآخر ليس بذاته بل انما هو بتقديمه المرجحات الى رجحة الثاني وتقدمه على الآخر وايضا
قولهم في الصورة الاتية بين العام على الخاص اتفاقا او على الاقوى او نحو ذلك لا يجري في الثاني اذ لو اريد
من هذا من بناء العام على الخاص في الثاني بناء كل منهما على الآخر فيلزم تساقطهما جميعا وبطلانهما راسا
كما لا يخفى وان اريد بناء واحد منهما على الآخر فيلزم الترجيح بلا مرجح ولا ترجيح في انفسهما كما هو المفروض لان
حيث العموم والخصوص والاعتماد على المرجحات الخارجية ليس من جهة بناء العام على الخاص بل من جهة ترجيح
احدهما على الآخر في مادة التعارض وبالجملة المعارضة بين العامين بالمعنى الثاني مثل المعارضة بين المتباينين
فعند لا بد فيه من ملاحظة المرجحات الخارجية في التخصيص بمعنى بعد ملاحظة المقاومة ونفي رجحان احدهما على الآخر
اولا لاشتراك هذا المعنى بين المعنيين وقد غفل بعض الاعاظم هنا وعمم البحث واستشهد ببعض الشواهد
التي لا تشهد له بشيء ومنشأه اختلاط الامر عليه اختلاط مبحث التخصيص ومبحث كيفية بناء العام على الخاص
في بعض الكتب الاصولية وانتجر بانهما محلا متفاوتان فضبط بينهما في كثير من كتب الاصول ومن الشواهد
الذي ذكر انه محقق الاصوليين استدلوا في هذه المسئلة على جواز تخصيص الكتاب بالكتاب باية عدة
الحامل والمتوفى عنها زوجها مع ان بينهما عموم من وجه وفيه ما لا يخفى اذ ذكر ذلك ابن الحاجب ومن تبعه في مقام
بيان جواز تخصيص الكتاب بالكتاب فكلامهم هذا في مقام الرد على الظاهرية حيث منعوا اذ الكتاب محتجين
بقوله تعالى لتبين للناس ما نزل اليهم والتخصيص على قصر احد العامين من وجه بيان فيجب ان يكون بالسنة في
اجابوا عن ذلك بالمعارضة بقوله تعالى في صفة القرآن تبيانا لكل شيء وبان وقوع البيان منه بتلاوة للاية
المخصصة وبان بيانه محقق بالسنة ومع وجود المخصص في الكتاب بلا اشتباه وبنده مع كلام الظاهرية بجعل
اثبات مطلق التخصيص وان كان تبعا ونه المرجح الى رجوع واطلاق التخصيص على قصر احد العامين من وجه
على بعض افراده بسبب العام الآخر لا يوجب كون مطلق البحث في بناء العام على الخاص بل مطلق اعم من
المقامين كما لا يخفى هذا على مذهب العامة واما الامامية فلما كان مذهبهم اعتبار العدة ابعد الاجلين
بجمعون بين الايتين فيجمعون بين الايتين على غير صورة التخصيص المصطلح مع بيان ان المراد ان المتوفى
عنها زوجها تتربص اربعة اشهر وعشرا الا اذا كانت حاملا ولم تضع حملها بعده فتصبر حتى تضع وان
الحامل تصبر حتى تضع الحمل الا اذا كان متوفى عنها زوجها ولم تبلغ مدة ومنتهى اربعة اشهر وعشرا فتصبر
بعد الوضع حتى تتم الشهور وهذا ليس من التخصيص المصطلح كما لا يخفى على المتدبر البصير والذي دعاهم الى ذلك
اجماعهم واخبارهم المستفيضة مع ان الظاهر انه ادلات المطلق الملحق المطلقات فلا تعارض واما كما يخفى

واما العامة فبنوا امرهم في ذلك اولا على ترجيح عموم آية اولات الاحمال بسبب دلالة اللفظ و
اقترانها بالجملة وغير ذلك ثم خصصوا بها الاية الاخرى وتمام الكلام فيها في الفروع مع ان تمسك ابن
الحاجب ونظرائه لا يصرح بها على احد وامثال المحققين منا مثل العلامة في التهذيب وغيره فقد مثلوا
لجواز تخصيص الكتاب بالكتاب باية القروء واية اولات الاحمال وكلامهم هذا انما في العام والخاص
المطلقين فان الظاهر ان آية اولات الاحمال المطلقات وهي اخص من آية ذوات القروء مطلقا ومنها انه
استشهد بكلام صاحب المعالم رحمه في حواشيه على كتابه ويجي الاشارة اليه والى انه لا دلالة فيها على المطلوب بوجه
لا ربعه وبالجملة لا تسمع لحجية موضوع هذا القانون القدر المشترك بينهما بوجه فلنرجع الى تفصيل الكلام في الاقسام و
نقول القسم الاول وهو ما علم اقترانهما وهو قد يتصور في القول والفعل او الفعلين مع احتمال ارادة
القولين المنفصلين من دون تراخ ايضا ان جعلنا المقارنة اعم من الحقيقة والحق فيه بناء العام على الخاص من
من دون نقل خلاف الا عن بعض الحنفية فقالوا ان حكم المقارنة والجهل بالتاريخ واحد وهو ثبوت حكم
في قدر ما يتناولانه فيرجع الى المرجحات الخارجية وهذا قولهم في المقارنة الحقيقية دون القولين المنفصلين عرفا
فالخاص المتأخر مخصص عندهم فيهما والعام المتأخر ينسخ لنا ما مر مرارا من الفهم العرفي ورجحان التخصيص الاخر
والشيوع والغلبة واحتمال التجوز في الخاص مرجوح بالنسبة اليه وقد يستشكل بان الاخبار وردت في
موافق م تقديم ما هو مخالف العامة او ما هو موافق الكتاب وكذلك وهو يقتضي تقديم العام لو كان هو الموافق للكتاب
او المخالف للعامة او نحو ذلك وفيه ان البحث منعقد لملاحظة العام والخاص من حيث العموم والخصوص لا با
نزع النظر الى المرجحات الخارجية اذ قد يصير التجوز في الخاص اولى من التخصيص في العام من جهة مرجح خارجي وهو خارج عن محل
فيه ومما ظهر لك من اتفاق العلماء الا من شذ منهم على بناء العام على الخاص في صورة الاقتران من جهة محض
العموم والخصوص يتضح لك بطلان تعميم المبحث بحيث يشمل العام والخاص من وجه لما ذكرنا سابقا القسم الثاني
وهو ما علم تقديم العام وتراخي زمان صدور الخاص المستمد على الخاص فاما ان يكون ورود الخاص بعد
حضور وقت العمل بالعام فيكون ناسخا لا مخصصا للزوم تاخير البيان عن وقت الحاجة وقد يستشكل في ذلك
في اخبارنا المروية عن ائمتنا فانه اذا كان الخاص في كلامهم فيلزم وقوع النسخ بعد النبي وهو باطل لانقطاع
الوحي بعده وبهذا يظهر اشكال آخر اورده بعضهم وهو انه يلزم عدم جواز العمل بالاخبار الواردة
المخصصة للكتاب او الاخبار النبوية لاستلزام تاخير البيان عن وقت الحاجة والاول مدفوع بان لزوم
النسخ انما هو اذا علم ان هذا البيان والتخصيص كان في الشرع بعد حضور وقت العمل لا مجرد تراخي زمان
الامام من جهة عن زمان العام فان الائمة كاشفون عن الشرع لا مؤسسون للشريعة فلابد من لزوم الحكم

بالنسخ من اثبات الخبر الخاص من حيث انه ناسخ متأخر عن زمان العمل بالعام وهو غير معلوم بخلاف معلوم لان فهم
على ان الاحكام الكلية بعد الرسول باقية الى يوم القيمة وان لم يمتنع عقلا ان النبي صلى الله عليه وآله اخبر خلفاءه بان الحكم
الفلاني باق بعدي الى زمان الفلاني ثم ينسخ فعليكم باجرائه الى ذلك الحين واخفاء غايته ثم بيان النسخ
الى انتهاء المدة وبذلك ظهر الجواب عن التمسك بلزوم تاخير البيان ايضا والى هذا اشار الائمة كانوا يظهرون
ما وصل اليهم عن النبي صلى الله عليه وآله وينشرون ما وقع في زمانه ويبينون ما اراد اثبته في كتابه وما اراد النبي من
فلا يهم مع الامة لكن الفقيه مع معلاية وقد اشار الى بعض ما ذكرنا الفاضل المدقق الشيرواني في حاشيته
الفارسية على المعالم فعلى هذا فلو فرض ان احدا من الرواة سمع العام من امامه وتأخر سماع الخاص عنه عن زمان حضور
وقت العمل به من دون مانع ومن دون عذر ظ فلا بد ان يكون ظهور كونه مكلفا بالعام الى ذلك الحين من
جهة اخرى غير النسخ مثل تقية او ضرورة او نحو ذلك علمها الامام ولم يعلمها الراوي ولا يلزم ذلك بمجرد
ذلك القول بالنسخ حتى يلزم المحذور فتأخير بيان الزمان ونهايته ايضا فقد يكون من غير جهة النسخ فليفهم ذلك
ورود الخاص قبل حضور وقت العمل بالعام فالاظهر كونه مخصصا لجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب كما
ستعرفه والمانع لا يقول بجوازه فاما ان يجعله ناسخا ان قال بجواز النسخ قبل حضور وقت العمل او يجعله
المتعارضين ويرجع الى المرجحات الخارجية ان لم نقل بجوازه القسم الثالث وهو ما علم تقدم الخاص فالا
قوى وفاقا لاكثر المحققين ان العام مبني على الخاص وذهب جماعة منهم السيد ره والشيخ الى كونه ناسخا للخاص
لنا رجحان التخصيص على النسخ كما مر ويرجح الراجح واستدل ايضا بان فيه الجمع بين الدليلين في الجملة فلو عمل بالعام لزم
الغاء الخاص ان ورد العام قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان كان بعده والتخصيص اولى منهما وفيه ان مجرد
الجمع لا يصير دليلا على اختيار التخصيص على النسخ لامكانه بغيره بان يرتكب التجوز في جانب الخاص فلا بد من ذكر مرجح التخصيص
اختياره على غيره وقد عرفت ان التخصيص الذي يلتبس بالنسخ من جانبه هو التخصيص في افراد العام لا في ازمانه فلا ينافي
ما ذكرنا كون النسخ نوعا من التخصيص ايضا واستدل ايضا بانا لو لم نخصص العام والغينا الخاص لزم ابطال
القطعي بالظني وهو بط بالضرورة بيان الملازمة ان دلالة الخاص على مدلوله قطعي ودلالة العام محتمل لجواز
ان يراد به الخاص وضعف هذا الاستدلال الترجيح من جهة قوة الدلالة بسبب الخصوصية وان لم يكن قطعيا
فمعناه كما اشار اليه المرار اولا باس به وترك صاحب المعالم رحمه الله الاستدلال به وقال صاحب الحاشية انما
عدلنا عنه في الاستدلال لانه لا يتم الا في بعض صور المعارضة وهو ما يكون فيه الخاص نصا من جهة عموم ليكون قطعي
الدلالة اذ لو كان عموم من جهة اخرى لم يكن قطعيا فتدبر انتهى والظاهر انه اراد مما يكون فيه الخاص نصا في
من جهة عموم ما كان جزئيا حقيقيا مثل المثال الذي سنذكره فان الخاص الكلي ايضا عام وظني فمعناه لا قطع

حسب الفاضل المدقق انه اراد بذلك ما كان الخاص اعم من وجه من العام وحينئذ ذلك شبه ادعاء خروجه
من عموم محل النزاع بحيث جعله جريا بذلك وانت خبير بما فيه اما اولا فلان ثم المعارضة بين العام
والخاص المطلقين من بعض صور المعارضة مشروا التثليث بدوا الاغلب واما ثانيا فلان مقتضى ذلك
ان يكون الدليل الذي ذكره في الاصل من ان العمل بالعام يقتضي الغاء الخاص دون العكس جاريا في العامين من
وجه مما لا امتناع له في العام والخاص من وجه لعدم الفرق بينهما فليرجع الى الجواب عما اورده صاحب المعالم
على الدليل ونقول ان عمومية الخاص لا ينافي خصوصيته وقطعيته بالنسبة الى فرد ما من الخاص بخلاف العام
فانه لا قطع فيه الا على دلالته على فرد ما من العام مع ان احتمال التجوز في الجزئي المحقق ايضا قائم وكذا في
الخاص والعام بالنسبة الى غير التخصيص من سائر المجازات فالمراد بالقطعية هنا قطعية ارادة فرد ما منه
بعد فرض ان المراد هو المدلول الحقيقي في الجملة فلا وجه لترك هذا الدليل في مقام الاستدلال احتج القائل
بالنسخ بوجوه الاول ان قول القائل اقتل زيدا ثم لا تقتلوا المشركين بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا
ولا عمرا ولا بكرا الى اخر الافراد ولا شك ان هذا ناسخ فكذا ما هو بمثابته وجوابه المنع عن التساوي فان
التنصيص يمنع التخصيص بخلاف ما اذا كان بلفظ العام واحتمال غير التخصيص وغيره من النسخ مرجوح كما
مر مرارا فتعين التخصيص والثاني ان المخصص للعام بيان فكيف يتقدم عليه وجوابه ان المتقدم ذات
البيان واما وصف البيانية فهو متأخر وما قيل ان وصف البيانية مقارن للعام وهم لان وصف
البيانية من حيث يتوقف على ما يحتاج الى البيان وكيف كان فالبيان بوصف البيانية متأخر عما
يحتاج الى البيان طبعا وان تقدم عليه وصفا من حيث الذات القسم الرابع وهو ما جهل التاريخ والمعروف من مذهب
الاصحاب العمل بالخاص وهو الاقوى لانه لا يخرج عن احد الاقسام الاربعة وقد عرفت في الكل رجحان تقديم الخاص
اما من جهة كونه ناسخا لوروده بعد حضور وقت العمل بالعام او لكونه مخصصا كما مر مفصلا ثم ان الكلام
في هذه المقامات هو لذلك ان الخاص مما يجوز نسخ العام فاطلاق الكلام في هذه المقامات انما هو بالنظر الى
ملاحظة تقديم كل من العام والخاص على الاخر من حيث العموم والخصوص والا فيشكل الامر فيما يتفاوت الحال فيه من
جهة النسخ والتخصيص في صورة جهل التاريخ فقد يكون التخصيص دون النسخ كما لو كان العام مما لا يمكن معه يستلزم
تجويزه في صورة ورود الخاص بعد حضور وقت العمل بالعام في نفس الامر ايضا فيشكل الحكم بتقديم الخاص
في صورة الجهل بالتاريخ بقول مطلق وربما يدفع هذا الاشكال في الصورة المفروضة بان عدم الامكان تحقق
شرط النسخ وهو حضور وقت العمل فينتفي المشروط فيتعين التخصيص وهو معارض بان الاصل عدم تحقق شرط
بالعام فهو معارض بان حضور وقت العمل التخصيص ايضا فانه كذلك في نفس الامر ايضا مشروط بورود الخاص

قال ره

وغيره

بر دافع ولكن فيما لا يجوز
مع العلم بالتاريخ ولنظر الحال
في الترجيح مما مر في ابحاث
ان يعرف وما يجري مجرى
النسخ صح
ثم ذلك بسبب الجهة المتواترة
والخاص في خبر الاحاد وجهل
التاريخ فانقول بتقديم العام

قبل حضور وقت العمل وما قيل ان الاصل تاخر الحادث وهو يقتضى ورود الخاص بعد حضور وقت العمل ايضا حادث والاصل تاخره فالتحقيق في الجواب ان اريد تعميم القول بتقديم العمل بالخاص في صورة جهل التاريخ مع كون الخاص مما لا يجوز نسخ العام القطعى به ان بنى ان شيوع التخصيص وغلبته ورجحانه المتقدم يقتضى ترجيح التخصيص ولقائل ان يقول بترجيح النسخ على التخصيص فلو فرض بعد ان الراجح في النظر حصول ما يستلزم التخصيص في نفس الامر لا النسخ بعد ان الاقتران الخاص ورد قبل وقت حضور العمل ليثبت التخصيص الى في الشرع بالاعم الاغلب واتباعا لمرجحات التخصيص واما من يقول بترجيح النسخ على التخصيص فلو فرض تقديم الخاص من بعد العام كما نقلنا عن الشيخ وذريته فهو ايضا يتوقف في مجهول التاريخ لدوران الخاص بين كونه مخصصا او منسوخا ويظهر ثمرة جوابه تم ان ثمرة هذا الكلام والبحث ذلك في اخبار الائمة عليهم السلام غير ظاهرة لعدم ورود المنسوخ في كلامهم كما اشرنا سابقا وكان الناسخ من حيث انه ناسخ بدّ ما يوهم انما هو حكاية عما علم من سنة النبي ومعاملاته وبياناته في الكتاب والسنة ثم انهم سيقولون بهذه الاية نسخت بهذه الاية واشباه ذلك فلو ثبت باخبارهم شيء فانما ثبت بها حكم ما وقع في زمان الرسول واما الاخبار النبوية فعندنا قليلة جدا واما الكتاب فقد ادعى الشيخ ان لا تاريخ نزول آية مضبوطة لا خلاف فيه وذلك في الجميع محل نظر

في المطلق والمقيد

المطلق على ما عرفه

في المطلق والمقيد

المطلق على ما عرفه اكثر الاصوليين هو ما دل على شايع في جنسه اى على حصة محتملة الصدق على حصص كثيرة مندرجة تحت جنس ذلك الحصة وهو المفهوم الكلى الذى يصدق على هذه الحصة وعلى غيرها من الحصص فيدخل فيه المعهود الذهنى ويخرج منه العام والجزئي الحقيقي والمعهود الخارجى وهذا التعريف يصدق على النكرة ويظهر من جماعة منهم انه ما اريد به الماهية منهم الشهيد الثانى في تمهيد القواعد حيث قال في مقام الفرق بين المطلق والعام ان المطلق هو الماهية لا بشرط شيء والعام هو الماهية بشرط الكثرة المستغرقة وصرح بعضهم بالفرق بين المطلق والنكرة وقد بيّنا ما عندنا في ذلك في مبحث العام والخاص وان التحقيق امكان الاعتبارين وصحة الجمع بين التعريفين بملاحظة الحيثيات فراجع ذلك المقام واما ما ذكره بعضهم في وجه جعل المطلق حصة من الجنس لا نفس الحقيقة من ان الاحكام انما تتعلق بالافراد لا بالمفهومات فيظهر لك ما فيه مما حققنا في مبحث جواز تعلق التكاليف والاحكام بالطبايع ثم نقول ان البيع مثلا في قوله تعالى احل الله البيع مطلق وبيع الغرر مقيد وكذلك الماء في قوله خلق الله الماء طهورا لا ينجسه شيء والماء القليل المفهوم من قوله اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء وكذلك صم ولا تصم في السفر ونحو ذلك وعرفوا المقيد بما يدل لا على شايع في جنسه فيدخل المعارف والعمومات ولهم تعريف آخر وهو ما اخرج من شايع مثل رقبة مؤمنة والاصطلاح الشايع بينهم هو ذلك وعلى هذا فالمطلق ما لم يخرج عن هذا الشياع والنسبة بينهما عموم من وجه لصدقهما على هذا الرجل وصدق الاول على زيد دون الثانى والثانى على رقبة مؤمنة دون الاول وكذا لك بين المطلق بالمعنى الاول والمقيد بالمعنى الثانى لصدقهما على رقبة مؤمنة والاول على رقبة دون الثانى والثانى على هذا الرجل دون الاول اذا عرفت هذا فاعلم ان الاطلاق والتقييد يؤل من وجه الى التعميم والتخصيص كما اشير اليه فجميع ما مر من احكام معارضة العام والخاص وتخصيص العام بالخاص والفرق بين الظنى والقطعى وعدمه واقسامهم معلومية التاريخ وجهالته وغير ذلك يجرى هنا ايضا ويزيد هذا المبحث بما سنورده وهو انه اذا ورد مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما بمعنى كون المحكوم به فيهما مختلفين فان لم

يختلف نفس الحكم الشرعي مثل الطعم مؤمنا اكس يتيما هاشميا او يتيمة مثل الطعم يتيما الطعم يتيما هاشميا اما على
على الاول فلا يحمل المطلق على المقيد اجماعا الا عن اكثر الشافعية على ما نقل عنهم تحملوا اليد في
آية التيمم على اليد في آية الوضوء فقيدوها بالانتهاء الى المرفق لاتحاد الموجب وهو الحدث
وهو بظاهر لانه يرجع الى اثبات العلة والعمل بالقياس وفيه منع القياس اولا ومنع العلية
ثانيا والثاني اي المختار الاكثر من كونه امرين او نهيين او مختلفين وكونه كان موجبا اي علة الحكم
متحدا او مختلفا لعدم المقتضي للحمل والامكان العمل لكل منهما واما الاخيرة فان كان احدهما مستلزما لعدم
الآخر مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة ولا تملك رقبة كافرة فان العتق والملك وان كانا
مختلفين ولكن العتق موقوف على الملك فالعتق يستلزم الملك بل عدم الملك ايضا يستلزم عدم العتق
فحمل تقييد المطلق بعدم الكفر فلا يجوز عتق الكافرة وبين لا يصح ايضا واما على التداخل فاما ان يتحد موجبها
او يختلف فالاول فاما ان يكون الحكمان مثبتين او منفيين او مختلفين فهذه اقسام ثلثة
الاول مثل ان يقول ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة ولا خلاف
بينهم في وجوب العمل بالمقيد اما انه من باب البيان او من باب النسخ والثاني انه من باب البيان كونه
تقدم على المطلق او تاخر عنه ولكن بشرط عدم حضور وقت العمل اذا علم تقدم المطلق فيكون نسخا حينئذ
فههنا مسئلتان الاولى وجوب حمل المطلق على المقيد الثانية كونه بيانا لنسخ لنا على مقام الاول
نظير ما مر في حمل العام على الخاص لشيوع التقييد وكثرته ورجحانه والقياس في العرف فانه في الحقيقة
ايضا نوع من التخصيص لما نشير اليه واحتج الاكثرون بانه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد
يستلزم العمل بالمطلق دون العكس وهذا لا يتم بنفسه لامكان الاعتراض بان الجمع لا ينحصر بذلك
فلا بد من بيان المرجح ولا يتم الا بما ذكرنا واما سند هذا المنع فقد يقرر بوجوه الاول انه يمكن الجمع
بينهما بحمل المقيد على الاستحباب بمعنى حمل الامر في قوله اعتق رقبة مؤمنة مثلا على الاستحباب فيكون
المؤمنة افضل افراد الواجب التخييري الثاني ان يحمل الامر فيه على الواجب التخييري بمعنى الخير
المصطلح لا التخيير المستفاد من العقل فيما لو كان المامور به كليا قابلا لكثيرين فانه كان مستفادا
من الامر بالمطلق بانضمام حكم العقل ايضا وفيهما انهما مرجوحان بالنسبة الى ما ذكرنا سيما الاخير
وقد يذب عنهما ايضا بان حمل الامر على الاستحباب مجاز وكذا حمله على التخيير بخلاف
استعمال المطلق في المقيد فانه ليس بمجاز بل له جهة حقيقة كما صرحوا به وفيه انه ان اريد بذلك
مجرد هذه الملاحظة لكونه مستعملا فيه بعنوان الحقيقة فيما كان فيه فله وجه وان اريد انه حقيقة

في المقيد فيما كان فيه بعنوان الحقيقة في بعض الاحيان ففيه ان هذا الاستعمال ليس الا الاستعمال
المجازي لارادة الخصوصية منه وان لم يتعين عند المخاطب نفسه فقد يكون دعوى الحقيقة مع عدم
التعيين عند المخاطب اذ اكثر المقام بتعينه عند المتكلم فانه حينئذ من قبيل المدينة وفي ما كان فيه
ليس من هذا القبيل لاستناد تعليق الحكم على المبهم من الحكيم ولو فرض مثل ذلك وحصل العلم بعد ذلك
بسبب القرينة بارادة ذلك فيكون من باب المجمل بعد القرينة انه كان مجملا فيكون
هذا من باب المجمل لا المطلق فيكون في ذاته معناه فكيف كان فلا يخرج عن المجازية الا ان
يتكلف ولم يكن المقيد والخاص بيانا للمطلق والعام ولقسم المجمل بالذات وما ليس كذلك فعلم ان
ذلك خروج عن الظاهر والظاهر هو الحقيقة هذا الكلام في ترجيح ما اخترناه من المجاز على ما ذكره المانع
ولئن سلمنا تساوي الاحتمالين فنقول ان البراءة اليقينية لا يحصل الا بالعمل بالمقيد كما ذكره العلامة
في النهاية وقد يعترض عليه بانه لم يحصل العلم بشغل الذمة مع احتمال ارادة المجاز من المقيد حتى يجب
تحصيل اليقين بالبراءة عنه فلا وجه لوجوب العمل به وفيه ان المكلف به هو القدر المشترك
بين كونه نفس المقيد او المطلق ونعلم انا مكلفون به جدا فاشتغال الذمة انما هو بالمجمل ولا يحصل
البراءة الا بالاتيان بالمقيد وانما يتم كلام المعترض لو سلمنا انا مكلفون بعتق رقبة ولكن
لا نعلم هل يشترط الايمان ام لا فحينئذ يمكن نفيه باصل البراءة وليس كذلك بل نقول نعم لو رجعنا الى رأي
ولفقد الامكان الاصالتين يبقى الشك في ان المكلف به هو المطلق او المقيد وليس هنا قدر مشترك
يقيني يحكم بنفي الزائد عنه بالاصل لان الجنس الموجود في ضمن المقيد لا ينفك عن الفصل ولا تفارق
بينهما فتامل الثالث انه يمكن العمل بهما دون اخراج احدهما عن حقيقته بان يعمل بالمقيد ويبقى
المطلق على اطلاقه وقد اجيب انه كما يجوز ذلك حمل ذلك وظيفة المطلق وذلك لان مدلول المطلق
ليس صحة العمل باي فرد كان حتى ينافي مدلول المقيد بل هو اعم منه ومما يصلح للتقييد بل
المقيد في الواقع الامر انه موضوع للعقيد كقولك رقبة مؤمنة اذ لا شك ان مدلول رقبة مؤمنة
هو المطلق والاولى حصول المقيد بدون المطلق مع انه لا يصح لاي رقبة كانت فظهر ان
مقتضى المطلق ليس ذلك والاولى يتخلف عنه وفيه ان مدلول المطلق وان لم يكن ما ذكره ولكن مقتضى
هو ذلك بالوجهين الذين سنذكرهما المقتضاه ينافي مقتضى المقيد ولا يمكن الجمع بين مقتضى
المقيد ومقتضى المطلق بدون التصرف واخراج عن الظاهر وقد بين مواضع ان المراد بمدلول المطلق
هو الامر الدائر بين الامرين اعني اي فرد كان على البدل والمقيد فهو باطل جزما لان مد

القيد الى

رقبة قوله

مدلوله الحصة الشائعة او الماهية لا بشرط كما مر وان اراد انه بمعنى عام قابل للصدق على المعينين فهو صحيح ولكن مقتضاه صحة العتق باى فرد كان منه وان كان لصحة العتق لان الطبيعة توجد في ضمن اى فرد يكون والامتثال يحصل بالاتيان باى فرد كان منه وايضا الاصل ارادة الذمة عن التعيين فهو يقتضى التخيير في الافراد ولا ريب ان هذا ينافى مقتضى المقيد والظاهر ان مراد القائل هو الشق الاول من الترديد لانه ذكر في موضع اخر ان المراد من المطلق كرقبة ليس اى فرد كان من افراد الماهية على البدل بل ربما كان مدلوله معينا في الواقع وان لم يكن اللفظ مستعملا في التعيين بل هذا اكثر واظهر في الاخبار نعم في الادلة امر كثير احتمالان فلا يكون التقييد تخصيصا وقرينة على المجاز انتهى ملخصا وانت خبير بان كل ما تعلق به الحكم الشرعى على سبيل التعيين في الواقع فلا بد ان يكون معرفة اهل طلب للتعيين مقصود فيه من الشارع او منبها للمكلف سواء قارنه ذكر التعيين او فارقه ولو كان في صورة الاخبار كقوله جاء رجل من اقصى المدينة ومحل النزاع وموضع البحث ليس من هذا القبيل فلو فرض استعمال مط وارادة الفرد المعين الواقع منه ولم يقترن بقرينة فهو حقيقة في بادى النظر ويحصل العلم بكونه مجازا بعد ظهور القرينة والحاصل ان استعمال المط في المقيد حقيقة على وجه ومجاز على وجه ومآل الوجهين يرجع الى كون المقصود بالذات الحكم على الكلى ويكون ارادة الفرد مقصودا بالعرض وذلك يحصل في مثل جاء رجل من اقصى المدينة ومثل اكرم رجلا اذا اراد الفرد منه اى فرد يكون ومآل الوجه الاخر انما ذكر المط واراده فرد خاص منه اما بقرينة باعثة على ذلك او بانكشاف ذلك بعد ظهور القرينة وكلامنا انما هو في الاخير وهو المتداول في مسائل المط والمقيد فهو قبل معرفة له نحو جاء رجل من اقصى المدينة يسعى جاء حبيب النجار يسعى او جاء رجل مؤمن من ال فرعون فيعنى يكون بيانا للمجمل لا تقييدا للمط فقد خبط القائل خبطا عظيما واختلط الامر عليه فلا تغفل وقوله الا ترى انه مردوض للمقيد فيه ما لا يخفى اذ لا شك ان مدلول رقبة في قولنا رقبة مؤمنة هو المقيد لا المطلق والمؤمنة قيد للمقيد وتر والاز حصول المقيد بدون المط بعينه انه يستلزم ذلك حتى لا اذ لا بقى فتحا بل هو عين ما لحق والذى يمكن كشف المقيد عنه انما هو المفهوم الكلى القدر المشترك بينه وبين غيره من الافراد وهو ليس بمعنى الرقبة في قولنا رقبة مؤمنة وبالجملة لفظ رقبة وان كان دالا على المعنى القدر المشترك بين الافراد في الجملة لكنه يبقى له المط اذا استعمل وحده ويبقى له المقيد اذا استعمل مع القيد فلا يلزم من وجود المقيد في الخارج وجود المط بل انما يلزم منه وجود ما وجد في المط من

من المعنى الكلى ثم ان هيهنا كلام من المحقق البهائى في حواشى زبدته من مباحث المفاهيم وهو انه قال قد تقرر في الحقيقة ان القائلين بعدم حجية مفهوم الصفة قد قيدوا المطلق بالمقيد في نحو اعتق في الظهار رقبة واعتق في القتل رقبة مؤمنة فاذا لم يكن مفهوم الصفة حجة عندهم كيف قيدوا به المطلق في هذا الاتفاق والجواب ان مفهوم الصفة اما ان يكون في مقابله مطلق كما في المثال المذكور اولا كخبر العالم فقير الدنيا ليس مفهوم الصفة حجة عندهم فلا يلزم من الحكم على العالم نفى حكمه الجاهل الا اذا قامت قرينة على ارادة ذلك اما الاول فقد اجمع اهل ينابيع ان مفهوم الصفة فيه حجة كما نقله العلامة طاب ثراه في نهاية الاصول فالقائلون بعدم حجية مفهوم الصفة يخصصون كلامهم بما اذا لم يكن في مقابله مطلق لموافقتهم في حجية ما اذا كان في المقابل مطلق ترجيحا للتأسيس على التأكيد وقريب من هذا الاعتراض على القائلين بان الامر حقيقة في الوجوب كيف قالوا ان الامر الوارد عقيب الحظر حقيقة في الاباحة انتهى اقول لا خفاء في بطلان الاعتراض ولا ما وقع في هذا الجواب اما الاعتراض فلان مفهوم قوله اعتق في القتل رقبة مؤمنة عدم وجوب عتق غير المؤمنة لا حرمة عتق غير المؤمنة فلا ينافى عتق الكافرة وحمل المطلق على المقيد انما هو من جهة ملاحظة المنطوق لا المفهوم وان المطلوب المفهوم ان كان عتق فرد واحد فلا ريب انه مع وجوب عتق المؤمنة لا يمكن الامتثال بغيرها وان كان المطلوب الطبيعة فبعد وجود عتق المؤمنة وحصول الامتثال باتيان الطبيعة في ضمنه فلا يبقى طلب حتى يحصل الامتثال فيمكن الاتيان ثانيا واما فلا منافاة بين القول بعدم حجية المفهوم ووجوب حمل المطلق على المقيد وان اول قوله اعتق رقبة مؤمنة بان المراد منه ان كفارة الظهار عتق رقبة مؤمنة لا لمجرد ايجاب عتق رقبة مؤمنة فهو ان كان يصح يصحح الاعتراض في الجملة ولكنه يتم لانه اذ يكفى في نفى جواز الغير وحدة المطلوب مع ملاحظة المنطوق ولا حاجة الى الاستفادة من المفهوم نعم يمكن جريان هذا التوهم في العام والخاص المتوافقين في الحكم والنفى والاثبات مثل قوله اكرم بنى تميم الطوال فان نفى وجوب الاكرام عن البعض ينافى وجوبه في الكل ولا يجرى في المط والمقيد لعدم العموم الافرادى في المط ولذلك تراهم متفقين في عدم وجوب حمل العام على الخاص ثمة وانما حصروا الحمل بالعام والخاص المتنافى الظ واما الجواب ففيه انه لم يفهم منه قبول الناقض في الجملة الحمل

وقد ظهر لك بطلانه وانه لا حاجة الى التمسك بالاجماع والاجماع لا يثبت حجية المفهوم في الموضع الخاص
بل انما يثبت وجوب العمل بالمقيد والظاهر ان العلامة ايضا لم يدع الاجماع الا على ذلك ولم يخطر بالبال
كتابته لئلا يلاحظوا ايضا التمسك بترجيح التخصيص على التاكيد ايضا مما لا يناسب المقام اذ هو مما الكتبي
يصلح مرجحا لجميع موارد المفهوم ولا اختصاص له بما نحن فيه وان قيد انه فيما نحن فيه فائدة القيد فيه غالبا
المفهوم فيتبع في الانحصار فيما نحن فيه اذ ربما يكون تحصيل الحكم على ارادة الافضلية الفائدة مما ذكرنا
يظهر ان ما نحن فيه ليس من قبيل الامر لو وقع عقيب الحظر وقد مر التحقيق فيه ولنا على ما لكم
الثاني انه نوع من التخصيص فان المستفاد من المطلق ومقتضاه ولو بالتمام العقل اليه حصول الامتثال
بأي فرد كان من افراده فهو عام لكنه على البدل وقد عرفت في العام والخاص
ان الخاص مبين لا ناسخ الا في صورة تقدم العام وحضور وقت العمل به فكذلك المطلق والمقيد
واحتج من قال بكون المقيد ناسخا اذا تأخر عن المطلق والظاهر انه لا يشترط حضور وقت
العمل للنسخ بان الدلالة لا بد ان يكون مقارنة باللفظ فلو كان المقيد بيانا للمطلق
لكان المطلق مجازا فيه وهو فرع الدلالة وهي منتفية والجواب منع لزوم المقارنة ولا
يلزم منه شيء الا تأخير البيان عن وقت الخطاب ولا دليل على امتناعه واجيب ايضا
بالنقض بصورة تقدم المقيد فالمطلق الوارد بعده لا بد ان يراد منه المقيد مع ان دلالة
ونقيضه التركيبة بالسلامة عندهم ايضا واعترض على الاول بان تقديم المقيد يصلح قرينة لا
لانتقال الذهن من المطلق الى المقيد بخلاف العكس وعلى الثاني بمنع تناول الرقبة للناقصة
حتى يكون مجازا في السليمة ويعلم فالمطلق ينصرف الى الفرد الكامل والشايع المتبادر وهو ما كانا
متفقين مع اتحاد الموجب بحكمه وجوب العمل بهما اتفاقا ومثل له الاكثرون بقوله في كفارة
الظهار لا تعتق مكاتبا لا تعتق مكاتبا كافرا واورد عليه بانه من تخصيص العام لا تقييد المطلق
فان النكرة المنفية تفيد العموم ويدل له بعضهم بقوله لا تعتق المكاتب الكافر مع تقييد
ذلك بعدم قصد الاستغراق بل جعله من العهد الذهني واورد عليه بان معنى حينئذ لا تعتق
مكاتبا من المكاتب على سبيل البدل والاحتمال من غير قصد الى الاستغراق ويكفي في
الامتثال له بعدم عتق فرد واحد من المكاتب فقط ويحتمل ح ان قوله لا تعتق مكاتبا كافرا
بيانا لهذا الفرد فمن اين تحصيل الحكم بعدم اجزاء اعتاق المكاتب اصلا كما قالوا في حكم السلم

هذه

هذه المسئلة سيما مع اعتبار مفهوم الصفة اقول ويمكن دفع الايراد من مثال الاكثرين بارادة الجنس فيكون
التنوين تنوين التمكن ويصح المثال الثاني ايضا بارادة الماهية ايضا كما مر سابقا فلا حاجة الى جعله
من باب العهد الذهني مع انه ايضا في معنى النكرة ولا يدفع الاشكال مع ان التقييد بعدم
قصد الاستغراق لا فائدة فيه الا ان يراد دفع توهم ان يجعل من قبيل والله لا يحب كل
مختال فخور والاف للام داخل على المنفي والنفي انما تقييد لنفي العموم لا لعموم النفي فهو ادخل بالمطلق
من العام واما ما ذكره المورد من ان معناه ح لما اوجزه انه ان اراد مكاتبا من المكاتب فضيه
على سبيل البدل والاحتمال مورد للنهي ومتعلق له مع وصف كونه محتملا فهو عين النكرة
المنفية المفيدة للعموم وان اراد احتياجا بالمكلف تعيينه في ضمن فرد معين فهو ليس مفاد بعدم
اللفظ بل يحتاج الى التقدير والاضمار مع ذلك فكيف يكون المقيد بيانا له كما ذكره اذ البيان انما
حصل باختيار المكلف ذلك الفرد وان اراد جعله من باب جاءني رجل من اقصى المدينة فهو مع ما فيه
كما مر انه ليس من موضوع المسئلة في شيء فيه ان هذا الصنف بالمثال المشهور من هذه المثال فلا وجه
للعدول عنه فبالضرورة لا بد ان يكون مرادهم بذلك المثال غير هذا نعم يصح ما ذكره لو اخرج
النهي النفي عن معناه الا معنى اثباتي مثل ان يراد منه ابق على الرق مكاتبا فح يتم مع المطلق
ويكتفي في الامتثال بعدم عتق فرد واحد الا ان ما ذكره للتنكير حينئذ بانه خارج عن مقاصد الفروع
واغلب موارد الاستعمالات في الشرع والعرف اذ المفهوم من المثال مثال ذلك بيان
مورد العتق لا ابطال مورد البقاء على الرقية فالمعتبر بالذات عتق غير المكاتب لا البقاء على الرق للمكاتب
مع ان ارادة فرد ما بعد النهي يدون العموم مما يبعد فرضها لنا اذ يصير المعنى ح كون غير ذلك
المنهي من الافراد محكوما عليها بذلك الحكم فيكون معنى لا تعتق مكاتبا ما اعتق من عداهم من
من العبيد وهو ان كان يتم في مثل هذه المثال لو كان ما كان المكاتب ولغير المكاتب ولكن
كيف يتم في مثل لا تقتلوا الصيد مثلا اذ ح يكون معناه لا تقتلوا صيدا ما الا ان يخرج الكلام الى المعنى
الاثباتي مثل ان يبقى اذا اصبتم صيدا فابقوا منها واحدا او يجوز لكم ح قتل الباقي وهذا كله خارج عن احسنهم
العرف والعادة ثم ان الحكم بوجوب العمل بالمطلق والمقيد بهما لا يتم لو فرضنا عاما وخاصا والظاهر الام
ان الاتفاق على ذلك مبني على مثالهم المشهور والا فيتم الغرض الذي ذكرنا من ارادة الماهية لا بشرط
فيمكن الجمع بينهما بحمل المطلق على المقيد اللهم الا ان يعتمد على الاجماع في ذلك بمعنى ان يكون
ذلك كاشفا عن اصطلاح عند اهل العرف متفقا عليه وهو كما ترى وان اراد الاجماع

الصغرى فلا يخفى بعده الثالث وهو ما كانا مختلفين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة وان ظاهرت
فلا تعتق رقبة كافرة فحكمه حمل المطلق على المقيد ووجهه في ما مر واما الثاني كاطلاق الرقبة في
كفارة الظهار وتقييدها في كفارة القتل فمذهب الاصحاب عدم الحمل ولا فرق بين اقسام
المقصورة فيه من كونهما مثبتين او منفيين او مختلفين واختلف مخالفونا من الحنفية المنع عنه مطلقا
واكثر الشافعية انه يحمل عليه ان اقتضاه القياس ووجد شرائطه وعن بعضهم الحمل مطلقا وهو مجهول [illegible]
لا يليق بالذكر والحق ما اختاره الاصحاب لعدم المقتضي في المجمل والمبين
والظاهر والمؤول المجمل ما كان دلالته غير واضحة بان يتردد بين معنيين فصاعدا من معانيه
وهو قد يكون فعلا وقد يكون قولا واما الفعل فحيث لم يقترن بما يدل على وجه الوقوع من الوجوب
والندب وغيرهما كما اذا صلى النبي صلى الله عليه وآله ولم يعلم وجهه واما القول فهو اما مفرد او مركب اما المفرد
فاما اجماله بسبب تردده بين المعاني بسبب الاشتراك اللفظي في اول الامر كالقرء او بسبب
الاعلال كالمختار او بسبب الاشتراك المعنوي وهو فيما اذا اريد منه فردا ما معينا عنده غير معين
عند المخاطب وذلك انما هو في الاخبار مثل جاء رجل من اقصى المدينة واما في الاوامر والاحكام
مثل ان تذبحوا بقرة فاعتق رقبة اذا اريد منه المؤمنة ولا هذا بنظر وقولهم ان الخاص والمقيد
بيان للعام وقولهم فيما سيأتي انه لا يجوز تاخير البيان عن وقت الخطاب فيما ذكرناه ومرادهم
مما ذكره هو الظاهر في النظر الاول ومرادهم بكونه مبينا بالخاص المستلزم لاطلاق المجمل
عليه هو المجمل في النظر الثاني فلا يتوهم التناقض بين وصف العام بالظاهر والمجمل [illegible]
والحاصل ان مرادهم بكون العام والمطلق مجملا وكون الخاص والمقيد بيانا هو ان الخاص
والمقيد يكشفان عن ان مراد المتكلم بالعام والمطلق كان فردا معينا عنده
مبهما عند المخاطب وهذا هو الاكثر في الاحكام والاغلب لقرن العام والمطلق او
بقرينة تدل على ارادة مرتبة خاصة من العام وفرد خاص من المطلق ولكن لم يقترن بما يبين
ذلك المرتبة فذلك مجمل في اول النظر ايضا ولكنه [illegible] فلا يقال انه مما له ظاهر
فان القرينة اخرجته من الظهور في اول النظر ايضا فقد يحصل من الاجمال باعتبار
الاشتراك المعنوي [illegible] واتوا حقه يوم حصاده باعتبار المقدار الحق على كل
واحد من الاجناس مع ان المراد هو العشر لا غير والتحقيق انه يرجع الى الاشتراك
الى القدر المخرج من المال الذي قدره الشارع مثل الزكوة مشكك

فالاجمال

في الاجمال بسبب الاشتراك المعنوي انما هو في ما لو قال اخرج قدرا من مالك واراد قدرا معينا
ولم يبين واما تسمية ذلك القدر بالحق فمعنى الحق معين الا ان المراد منه هو القدر المذكور فالاجمال
في الحق انما هو باعتبار الاجمال في مسماه ومن الاجمال تردد اللفظ بين مجازاته اذا قام القرينة
على نفي الحقيقة وتساوت مجازاته واما المركب فاما ان يكون الاجمال في جملته مثل
او يعفو الذي بيده عقدة النكاح المتردد بين الزوج وولي المرأة او بالجملة
تخصيصه بمخصص مجهول مثل اقتلوا المشركين الا بعضهم مع ارادة البعض المعين واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما
يتلى عليكم واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم محصنين بجهالة معنى الاحصان فانه قد يجيء بمعنى العفة
كما في احصنت فرجها وقد يجيء بمعنى التزويج وقد يكون الاجمال بسبب تردد مرجع الضمير بان يتقدمه
شيئان يحتمل رجوعه الى كل واحد منهما مثل ضرب زيد عمرا واكرمته ومرجع الصفة مثل زيد طبيب
ماهر لاحتمال كون المهارة في الطب ولزيد مطلقا اذا عرفت هذا فاعلم ان التكليف بالمجمل جائز
عقلا وواقع شرعا وتوهم لزوم القبح لعدم الافهام فاسد لان ذلك انما يتم اذا كان وقت الحاجة والفائدة
فيه قبل الحاجة الاستعداد والتهيؤ للامتثال وتوطين النفس ووقوعه في الآيات والاخبار اكثر من ان يحتاج
الى الذكر وقد سمعت بعضها وستسمع ثم ان ههنا فروعا مهمة الاول ذهب اكثر الاصوليين الى انه
لا اجمال في آية السرقة لا من جهة اليد ولا من جهة القطع وذهب السيد المرتضى رحمه الله وجماعة من العامة
الى اجمالها بسبب اشتراك اليد بين جملتها وبين كل واحد من ابعاضها وقيل باجمالها باعتبار القطع
ايضا لاشتراكه بين الابانة والجرح حجة السيد مع تحرير مني لها ان اليد يطلق على الجملة وعلى كل بعض
منه كما يقال غسلت يدي في الوضوء الى الزند او الى المرفق واعطيته بيدي وكتبته
بيدي مع انهما انما حصلا بالانامل والاستعمال دليل الحقيقة فيثبت الاشتراك وقال ايضا قولنا يد يجري
مجرى قولنا انسان كما انه قوم ان الانسان يقع على كل جملة يختص كل بعض منها باسم من غير ان يقع اسم الكل
على البعض منها بخلاف اليد ولم يظهر ذلك سندا لانه يعتبر القطع ايضا في الاجمال والجواب ان الاستعمال اعم
من الحقيقة كما مر مرارا والتبادر علامة للحقيقة والمتبادر من اليد انما هو المجموع الى المنكب والشاهد عليه
ما ذكرنا انه اذا قيل فلان بيده وجع لم يكن له ان [illegible] في يده به وجع لا [illegible] منه به وجع نعم يصح
الاستفهام بالنسبة الى اليمنى واليسرى فعلم انه موضوع للمفهوم الكلي الذي مصداقه هو مجموع ذلك العضو
فلا ريب انه لو كان اليد موضوعا لكل واحد من الاجزاء لصح الاستفهام بان اراد اليد ومن القطع
الابانة والمفاصل بالانسان وتمثيله في مقابل اليد دون زيد لان الانسان لم يوضع الا للمفهوم

الكل واطلاقه على الشخص من باب اطلاق الكل على الفرد فهو المناسب للمقايسة والتمثيل ولا يخفى عليك ان
كلها مثل اليد فمتى قبلت زيدا او ان كان وانما قبل وجهه او ضربت زيدا او ان كان وانما ضرب رجله
وهكذا بل القول ان مراد من النزاع في ذلك انما هو بعنوان المثال وهذا الكلام يجري في الرجل والوجه والرأس
والجسد واليوم والليل وغيرها ذلك مما يكون ذا اجزاء ولكل جزء منه متميز باسم على حدة ويطلق اسم المجموع على كل
منها والتحقيق في الكل ان اسم في الكل موضوعة للمجموع واطلاقه على الابعاض مجاز نعم ههنا مغلطة وتحقيق
ما يلحق في حمل الكلام في بعض الموارد المسئلة وهو انهم اختلفوا في حقيقة الليل والنهار وطال التشاجر
بينهم فقيل انه ما بين طلوع الفجر الثاني الى غروب الشمس وقيل ما بين طلوع الشمس الى الغروب وقيل انه الى
وقيل يكون ما بين الطلوعين واسطة والتحقيق عندي القول الاول ولكن قول الى من نشتغل من طلوع
الشمس الى الغروب بعمل فيصدق عليه انه عمل يوما حقيقة فلو صار اجيرا يوم برأت ذمته وكذا لو وقع مورد نذر
وكذا لو دخل في بلد في اول طلوع الشمس بحيث ذلك اليوم من ايام اقامته وبنى ذلك الى هذا من خواص الاضافة
لان المضاف اليه حقيقة في هذا القدر فهذا العمل يوم حقيقة واقامته يوم حقيقة لا انه عمل في اليوم الحقيقي و
اقام في اليوم الحقيقي فهذا حقيقة عرفية للتركيب الاضافي ولذلك بني بت ليلة في هذه الدار
ويراد منه القدر المتعارف بعد التعشي والجلوس بعده وهو معنى حقيقي وعليه يتفرع مقدار المضاجعة
في قسم الزوجة وهكذا في النظائر فلو قيل فلان ضرب زيدا فلا ريب انه حقيقة وان كان الضرب
وقع على بعض اعضائه وكذلك لو قال جرحت زيدا وكذلك جرح يده ورجله ونحو ذلك ولكن اذا قيل
ان يده من جسده لا تأمل في ان المراد هو مجموع العضو الى المنكب في الاستعمال هل اراد كفه او بعض عده
او عضده وكذلك اذا قيل غسل جسدك يفهم منه تمامه واما اذا قيل جرح يد زيد او ضرب على جسد
زيد او ضرب على جسد زيد لا يفهم منه تمامه بل يكفي حصوله في الجملة ولكن يحسن الاستفهام بانه في اي
موضع منه اراد جسده ولان على هذا اذا قيل غسل اوجهكم فيجب غسل تمام الوجه وكذلك غسل الايدي
لولم يكن قوله تعالى الى المرافق ولكنه لو قيل امسحوا برؤسكم ولذلك اختلفوا في قوله تعالى وامسحوا برؤسكم مع ذكر
الباء وكونه مجملا وعدمه ويمكن قد تخلص عن الاجمال ببيان الائمة عليهم السلام من كون الباء للتبعيض بالنص
الصحيح واختلف الناس فيه على اقوال فذهب الحنفية الى انها مجملة وبينها النبي صلى الله عليه وآله بمسح ناصيته
ودليله ان الباء اذا دخل في محل المسح تعدى الفعل الى الالة فيستوعبها دون المحل كما في الاية واذا دخلت
في الة المسح تعدى الفعل الى المحل فيستوعبه دون الالة مثل مسحت رأس اليتيم بيدي وفيما نحن فيه ذكر في الاية
مسح بعض الرأس والبعض يحتمل السدس والربع وغيرهما وفيه ان المراد هو مطلق البعض وهو مسماه ويحصل

يحصل

يحصل في ضمن اي الابعاض منه اختاره فلا اجمال وذهب جماعة منهم الى وجوب مسح الكل لمنعهم مجيء الباء للتبعيض
ويقولون انه للالصاق والعضو حقيقة في المجموع وذهب بعضهم الى القدر المشترك لمجيئها للكل والبعض
والمجاز والاشتراك خلاف الاصل فتعين القدر المشترك ووافقنا جماعة منهم بانها للتبعيض بمعنى
انها اذا دخلت على اللازم كانت للتعدية واذا دخلت على المتعدي كانت للتبعيض ولان الظاهر
انه يفهم الفرق في مثل مسحت يدي بالمنديل والمنديل البعض واجيب بالمنع بان الباء بالمنديل للاستعانة والالة
وهو يقتضي ذلك على خلاف ما نحن فيه والحق مجيئه للتبعيض كما هو مذهب الكوفيين ونص الاصمعي على مجيئها
له في نظمهم ونثرهم وهو المنقول عن ابي علي الفارسي وابن كيسان وعده صاحب القاموس من معانيه
وكذلك ابن هشام في المغني فلا عبرة بانكار سيبويه وابن جني ذلك مع ان الشهادة على الاثبات
مقدم ومع جميع ذلك فصحيحة زرارة عن ابي جعفر ناطقة بذلك   اختلفوا في نحو قوله عليه السلام
لا صلوة الا بطهور ولا صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل ولا نكاح
الا بولي مما نفي فيه الفعل ظاهرا والمراد نفي صفة من صفاته هل هو مجمل ام لا على اقوال ثالثها ان كان
الفعل المنفي شرعيا كالصلوة والصيام او لغويا ذا حكم واحد فلا اجمال وان كان لغويا
ذا اكثر من معنى فهو مجمل والحق عدم الاجمال كما اختاره الاكثر واحتجوا عليه بما تحريره وتوضيحه ان الفعل المنفي
في هذه التراكيب ان كان من قبيل العبادات وقلنا بانها حقيقة شرعية في الصحيحة منها فيصح نفي الذات
ويمكن حمل التركيب على حقيقته اللغوية لعدم منافات وجود بعض اركان الصلوة التي يطلق عليها الصلوة
حقيقة على القول بكونها اسما للاعم لنفي اسم الصلوة حقيقة عنها على هذا القول وح فاذا صح الحمل على المعنى
الحقيقي فيحمل عليه اذ المانع عنه لم يكن الا عدم الامكان باعتبار وجود الاركان في الجملة وقد انتفى اعتبار
ذلك على هذا القول فاذا صح الحمل على نفي الذات فيعلم ان ذلك النفي لكونها شرطا او جزء ايضا فينتفي الاجمال
وان لم يكن من قبيل العبادات او كان ولم نقل بكونها حقايق في الصحيحة بل يكون حقيقة في الاعم
فان قلنا بثبوت معنى عرفي لهذه التراكيب الى ان المراد منها نفي الفائدة كما في قولهم
لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد فيحمل عليه ويعبر الفائدة بالصحة اذ كان في مثل العبادات اذ الصحة
هو ترتب الاثر وهو مرادف الفائدة وان لم نقل بثبوت ذلك فالامر مترددة فيها بين ان
يكون المراد نفي الفائدة او نفي الكمال واذا تردد الامر بين هذين المجازين فنقول ان نفي
الفائدة والصحة اقرب الى الحقيقة من نفي الكمال فيحمل عليه فلا اجمال ايضا اقول ومما حققنا في
اوائل الكتاب تعرف انه لا حاجة الى الختام كونها حقيقة شرعية في الصحيح بل يكفي ارادة الشارع

ان ذلك بسبب كون ما فقد
مع تلك الاركان من مثل
الطهور والفاتحة شرطا
او جزءا والا لما صح
نفي الذات فعلم

من الاركان المخترعة الصحيحة ههنا ثم ان التمسك بافرينة المجاز المشهور ليس من باب اثبات
اللغة بالترجيح بل من باب تعيين احد المجازات بكثرة التعارف ولذلك لتحن هو الا العدم اذ كان
بلا منفعة والمراد بكثرة التعارف كثرة ارادة هذه المجاز وظهوره في العرف بحيث يصير حقيقة فيه لما مر من
ما تقدم احتج القائل بالاجمال باختلاف العرف في نفي الصحة والكمال وترديده فيلزم الاجمال والجواب ان اريد ان اهل
العرف مختلفون في الفهم فبعضهم يدعي ظهور هذا وبعضهم ظهور ذلك فلا اجمال عند احد منهم وكل يحمل على ما يفهمه
وان اريد ان اهل العرف مترددون بمعنى عدم استقرار رأي احدهم على شيء لتساوي الاحتمالين في كل مورد فلا
نسلم التردد وان سلم فهو في البادي واما بعد التأمل ففي الصحة ارجح لكونه اقرب الى الحقيقة فيتقدم على غيره
وان اريد ان الالفاظ مختلفة في الفهم فيفهم من قوله لا صلوة لجار المسجد الا في المسجد نفي الكمال ومن قوله لا صلوة الا بفاتحة
الكتاب نفي الصحة وهكذا فلا نسلم بل الظاهر في الكل نفي الصحة والاجماع وساير الادلة هو المخرج عن مقتضى الظاهر في الاول
والظاهرية المفصل وجوابها ما تقدم الثالث اختلفوا في التحليل والتحريم المضافين الى الاعيان مثل حرمت
عليكم امهاتكم والخمر والخنزير والميتة واحلت لكم بهيمة الانعام وما وراء ذلكم المراد هو الفعل المقصود من ذلك
كالاكل من المأكول والشرب من المشروب واللبس من الملبوس والوطي من الموطوء وانت خبير بان المقامات
في امثال ذلك مختلفة اذ الشيء قد يتصف بكونه مأكولا وبكونه مبيعا وبكونه مشترى وكذا المشروب فقد
يقصد بالخمر الشرب وقد يقصد البيع وقد يقصد الشرى وغير ذلك وكذا قد يكون الشيء الواحد مشتملا على اشياء
كالميتة المشتملة على اللحم والشحم والاهاب والعظم والصوف والمقصود من الاهاب قد يكون هو اللبس وقد يكون
هو الاستقاء به وغير ذلك فلا بد من ملاحظة ذلك فارادة المنكوح والموطوء من الامهات والبنات ونحوها
والقول بان المقصود منها ذلك لا معنى له الا بارادة بعض النسوان منها لعم مقابلة المرأة بالرجل وخلقة النسوان
يصح ان يقال المقصود المتعارف منها الوطي واما مع عنوان الام والبنت بدون قرينة على ان ذكرها في
مقام بيان المحرمات والمحللات من حيث النكاح فيشكل دعوى ذلك وكذا الميتة في مقام لم يظهر
قرينة على ان المراد بيان المأكولات فالاستصباح والاكل واتخاذ الصابون بالنسبة الى الشحم متساوية
فلو قيل حرم عليكم شحوم الميتة فلا يخفى ان الاجمال ثابت ولا كلام فيما ظهر من القراين ارادة فرد من الافعال
والظاهر ان مراد المنكر هو عدم دلالة اللفظ بالذات على شيء مع تعدد الافعال لا في مثل آية التحريم المنادية بان المراد
بيان من يجوز نكاحها من النساء ومن لا يجوز ولا ريب ان الاجمال فيما لا قرينة فيه ويمكن دفع الاجمال في
امثال ذلك بحملها على الجميع لئلا يلزم القبيح في كلام الحكيم وعراؤه عن الفائدة واحتج القائل بالاجمال بان تحريم
العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصلح متعلقا له لان الاحكام انما يتعلق بافعال المكلفين ولا يمكن

اضمار

اضمار كل الافعال المتعلقة بها لان الاضمار خلاف الاصل ولا يرتكب الا بقدر الضرورة وهي ترتفع باضمار البعض
ولا دليل على خصوصية شيء منها فيصح الاجمال واجابوا عنه بمنع عدم الدليل على الخصوصية لان ظهور ما هو المقصود
منه في العرف يرجح ذلك اقول وقد عرفت ما في ذلك فالتحقيق في الجواب ان ما لم يثبت من الخارج
مرجح لاحد المعاني فيحمل على الجميع اذ قد لا يرتفع الضرورة الا بذلك فقوله وهو يرتفع باضمار البعض ممنوع
المبين نقيض المجمل فهو ما دلالته على المراد واضحة وهو قد يكون مبينا بنفسه مثل قوله تعالى والله بكل
شيء عليم فان افادته لشمول علمه تعالى لجميع الاشياء بنفس اللغة لا بشيء خارج وفي هذا المثال تأمل اذ العام
ظاهر في الشمول وليس بنص نعم مع انضمام الخارج اليه يصير نصا لكنه ليس مقتضى اللغة وقد مر في الفرق بين النص
والظاهر في محله ما ينفعك هنا وقد يكون مع تقدم اجمال كقوله تعالى اقيموا الصلوة بعد حصول البيان بفعله
والعام المخصوص المخصص وغيرهما وتسمية القسم الاول مجملا بالمبين اما مسامحة واما لانه من باب ضيق فم الركية
فان اهل اللغة وضعوه مبينا والبيان مأخوذ من بان بمعنى ظهر او من البين وهو الفرقة بين الشيئين
الدليل على ذلك اي ما به التبيين وهو ان المراد به فعل المبين وهو التبيين كالكلام والسلام بمعنى التكليم
واما الدليل على ذلك اي ما به التبيين واما متعلق التبيين وهو المدلول ومعناه ح العلم من الدليل وقد
يسمى به البيان على لفظ الفاعل وهو يحصل بالقول اجماعا وبالفعل على الاقوى اما القول فمثل انها بقرة
صفراء فاقع لونها تسر الناظرين فانه بيان للبقرة في قوله تعالى ان تذبحوا بقرة على الاصح ومن الرسول
كقوله ما فيما سقت السماء العشر بيانا لمقدار الزكوة المأمور باتيانها واما الفعل فهو قد يكون دلالة
على البيان بمواضعة كالكتابة وعقد الاصابع في تعيين عدد ايام الشهر وغيره او بغيرها كما بين الصلوة
والحج بفعله واتيانه بالاركان على ما هي عليه وقد يكون تركا كما لو ركع في الثانية بغير قنوت فانه يدل
على عدم وجوبه ثم العلم بكون الفعل بيانا اما يعلم بالضرورة من قصده او بقوله ان ما فعله بيان للمجمل او الامر
بان يفعل مشابها لما فعله مثل قوله صلوا كما رأيتموني اصلي فانه ليس فيه بيان قولي لافعال الصلوة
بل احاله على ما فعله في الخارج فبطل ما توهم ان هذا بيان قولي لا فعلي او بالدليل العقلي كالامر بفعل
مضيق مجمل وفعل فعلا يصلح لكونه بيانا فالعقل يحكم انه بيان له والا يلزم تأخير البيان عن وقت
الحاجة وخالف بعض العامة في جواز كون الفعل بيانا محتجا بان البيان بالفعل يوجب الطول
فيتأخر البيان مع امكان تعجيله وفيه اولا انه قد يكون القول اطول من الفعل وثانيا انه يلزم تأخير
البيان لو لم يشرع بالفعل بعد امكان الشروع وبعد ما شرع فاذا احتاج اتمامه الى زمان طويل لا يسمى
ذلك تأخير البيان عرفا كما لا يسمى بذلك في القول في الزمان المحتاج اليه وثالثا انه لا قبح في هذا التأخير
سيما اذا كان اصلح ورابعا ان امتناع تأخير البيان مع امكان التعجيل انما يسلم قبحه اذا كان عن وقت

الحاجة وهو خارج الفرض   وذهب اصحابنا وجميع اهل العدل الى امتناع تاخير بيان المجمل عن وقت
الحاجة لاستلزامه التكليف بالمحال واما تاخيره عن وقت الخطاب واما مع البيان الاجمالي فلا باس
وربما ادعى بعض العامة عدم جواز تاخير البيان في النسخ ايضا فذهب الى لزوم اقترانه بالبيان
الاجمالي بان يقول وقت الخطاب بان هذا الحكم سينسخ وهو في غاية الضعف للاجماع من العامة والخاصة
على عدم جواز تاخير البيان بل جعلوا تاخير البيان الناسخ من شرائط النسخ لنا على الجواز مطلقا عدم المانع
عقلا ووقوعه في العرف والشرع واما الاول فلما سنبين من ضعف ما تمسك به المانع وامكان
المصلحة في التاخير مثل توطين المكلف نفسه على الفعل والعزم عليه الى وقت الحاجة وتهيئوه للفعل
حتى يكون عليه اسهل بل قد يكون التاخير اصلح لان مع اقتران البيان ربما يعلم سهولة التكليف
والتوطين عليه الى وقت الحاجة سهل واما مع عدم الاقتران فربما يحتمل كون المكلف به اشق
بما هو مراد في نفس الامر ويوطن نفسه على الاشق والاسهل مع ان المطلوب منه هو الاسهل وفي صورة
اقتران البيان بارادة الاسهل لا يوطن الا على الاسهل ولا فرق في ذلك بين الاوامر والتكاليف
والحكايات والقصص فانه توهم بعض القائلين بجواز تاخير البيان عن وقت الخطاب مطلقا من عدم جوازه
في الاخبار والحكايات نظرا الى انها ليس لها وقت حاجة بل المراد منها التفهيم ولا بد ان يكون مقترنا
بالخطاب لا وجه له اذ من الجائز ان يكون المراد من الخبر لازم فائدته مثل ان يعتقد على ما هو ظاهر ما يحصل
به ما يحصل من حقيقة المراد فيمكن تاخير زمان الاحتياج الى بيان نفس المراد والعلم باصل الخبر
وحصول فائدته بذاته مثل ان يقول قتل فلان مع انه ضرب ضربا شديدا لاجل تعذيب اوليائه
وتشويشهم او لاجل تفريح اعدائه وتحزينهم ثم يبين ان المراد الضرب الشديد واما الثاني فكثير
لا حاجة الى البيان في العرف فلانه يصح عرفا ان يقول الملك لاحد من غلمانه قد وليتك البلد الفلاني
فاذهب اليه في وقت كذا وسأكتب لك كتابا فيه بيان ما تعمله هناك وارسله اليك
بعد استقرارك في عملك واما في الشرع فمنها قوله تعالى ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة وهي
معينة في الواقع والا لما سألوا عن التعيين بقولهم ادع لنا ربك يبين لنا ما هي وما لونها فبينه
تعالى بقوله بقرة لا فارض ولا بكر الى قوله فاقع لونها تسر الناظرين وقيل انه ليس من هذا الباب
بل قوله ان تذبحوا بقرة فانه تفيد التخيير وقوله وما كادوا يفعلون فانه ظاهر في قدرتهم على
الفعل وانما وقع السؤال تعنتا فشدد الله عليهم ونقل عن ابن عباس انه قال لو ذبحوا اي بقرة
لاجزأتهم ولكنهم شددوا على انفسهم فشدد الله عليهم وفي عيون اخبار الرضا ع لو ذبحوا اي بقرة
اجزأتهم ولكنهم شددوا فشدد الله اقول لا تنكير بقرة يندفع بالقرائن المتاخرة وقوله وما

كادوا

كادوا يفعلون يعني من جهة التراخي في الامتثال ومن جهة غلاء ثمن البقرة فقد روي انه بيع بملء مسكها
ذهبا فارادوا ان لا يفعلوا ولكن الحاجة حملهم على ذلك واتمامهم موسى صلى الله عليه اه قول ابن عباس
منه فرق في تسليم الحجة فيه واما حديث العيون فمعارض بما في تفسير علي بن ابراهيم عن الصادق ع و
غيرهما ومنها قوله تعالى اقيموا الصلاة واتوا الزكاة والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما والزانية والزاني
فاجلدوا كل واحد منهما مع تاخير بيان تفاصيلها من الاركان والمقدار واشتراط الحرز والنصاب وتحقق
الزنا بالمحصن واما بيان الفائدة في تاخير بيان ما ذكر فيستحيل وامثاله وقوعه في العرف والشرع اكثر
فاكثر من ان يحصى ومنها الايات المتقدمة في حكم السارق والزاني وغيرهما وكذلك ملاحظة عموم التكاليف
للحاضرين مع قيامهم ليلا اخر الامتثال جامع للشرائط مع ان احكامهم قد تغير في والصلاة قد تحقق والمصنع
قد تموت بين الصلوة الى غير ذلك واحتج المانع مطلقا اما على عدم التاخير في المجمل فبانه لو جاز لجاز
خطاب العربي بالزنجية من غير بيان في الحال وهو قبيح لعدم فهم المراد والجواب منع الملازمة للفرق
بينهما فان خطاب العربي بالزنجية لا يحصل منه العلم بشيء من اصناف الكلام ومضروب العقول حتى انه
لا يميز لكونه خبرا او انشاء وعدم امرا او نفيا بخلاف المجمل فان المخاطب يفهم انه يريد
احد معانيه الحقيقة ويوطن نفسه على الامتثال بما يتبين له انه مراد ولو فرض في خطاب العربي با
الزنجية حصول فهم في الجملة لكن مع قرائن المقام وكان له رجاء تفسيره له فلا نسلم بطلان اللازم
واما على عدم الجواز في العام فبما احتج به المفصل وسنذكره ونجيب عنه واحتج المفصل اما في المجمل
فبما اخترناه واما على عدم جواز تاخير بيان ما له ظاهر فبقبح خطاب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها
من دون نصب قرينة على المراد من ذلك دلالة على غير المراد لان في اللفظ حمله على المعنى الحقيقي
واما المجمل فلما لم يكن فيه مرجح لارادة احد معانيه فيقتصر على ما اقتضاه الوضع الحقيقي ويتوقف بسبب
الاجمال الحاصل في الوضع فليس فيه دلالة على غير المراد بل فيه دلالة على المراد في الجملة ايضا بخلاف
الحقيقة التي اريد منها المعنى المجازي بدون نصب القرينة لان الخطاب وضع للافادة ومن سمع اللام
مثلا مع تجويزه ان يكون مخصوصا ... في المستقبل فلا يستفيد في هذه الحالة شيئا والتحقيق في الجواب
عن الدليل الاول ان ما ذكره لو وقع لقبح من جهة انه اغراء بالجهل وهو قبيح وفيه منع كلية كبرى
... لغاية في نفس التكليفات الابتلائية كتكليف ابراهيم ع بذبح ولده وقيل ان التكليف
انما كان بالمقدمات وجزعه انما كان من جهة خوف من ان يؤمر بعد ذلك بالذبح بنفسه ولا يليق بكل
ابراهيم ذلك المدح وقد مر الاشارة الى ذلك في التكليفات الامتحانية في العرف والعادة

الا ما قرئ وبما في تفسير

المحتملة

الاصل

اكثر من ان يحصى وقد حققناه في مبحث تكليف الامر مع العلم بانتفاء الشرط فاذا كان مصلحة في تكليف
المكلف نفسه على ظاهر العموم الى وقت الحاجة او على الوجوب في الامر الى وقت الحاجة وحصل له
هذا الثواب ثم بين له ان المراد هو الخصوص او الندب فاي مانع منه وقد يجاب عنه بمنع لزوم
الاغراء لانه يلزم حيث ينتفي احتمال التجوز وانتفائه فيما قبل وقت الحاجة موقوف على ثبوت
منع التاخير منكم وقد فرضنا عدمه ويرد عليه ان الاصل في الكلام الحقيقة معناه ان مع فوات
وقت القرينة وهو الى حينه في هذا المقام وتجرده عنها يحمل على الحقيقة لا مطلقا الا ترى انه لا يحمل اللفظ
على الحقيقة حتى يتم الكلام وانه يجوز تاخير القرينة عن وقت التلفظ كما في الجمل المتعاطفة والمتعقبة بمخصص
وانهم قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلة العقل وان لم يعلم السامع ان العقل يدل على
تخصيصه فثبت جواز تاخير القرينة عن اللفظ وعدم لزوم الاغراء وكذلك قد جوزوا اسماع العام
المخصوص بالدليل السمعي من دون اسماع المخصص فلما ان احتمال وجوده يوجب عدم الحمل على
الحقيقة حتى يحصل الفحص فكذلك احتمال ذكر القرينة في زمان الحاجة يوجب ذلك وفيه ان الحمل على
الحقيقة هو مقتضى الفهم العرفي والمتداول في الظنون في مباحث الالفاظ ولا ريب ان احتمال التجوز
ضعيف في جنب ارادة الحقيقة ولا ريب في حصول الظن بعد الفراغ من الكلام بعدم القرينة وان المراد هو
الحقيقة وقد صرحوا بانا نعمل بالاصل في قولهم الاصل في الاستعمال هو الحقيقة وهو الظن وذكره المجيب
في معنى اصالة الحقيقة فهو محقق به وما استشهد به من جواز تاخير القرينة عن اللفظ الى اخر الكلام
فهو قياس مع الفارق ولان وقت تشاغل المتكلم بالكلام محتمل لما لا يحتمله حال السكوت
عنه كما يقتضيه العرف والعادة وذلك ليس يتفاوت بزمان التاخير في الطول والقصر كما يعم
بل لمدخلية التشاغل وعدم التشاغل في ذلك واما الكشف عن العام المخصوص بدليل العقل
من دون اعلام السامع فذلك فقد انه غير مضر لان اعطاء العقل للمكلف رافع للاغراء
ودلالة قرينة مع ارادة التخصيص فان العقل والشرع متطابقان يفسر كل منهما للاخر ومع عدم
تعقل المخاطب فلا ريب في قبح الان لا يعقل العموم بحيث يشمل العز والمخرج بالعقل وهو
الغير كاف في عدم الاغراء ولو فرض تعقله للعموم وعدم تعقله للتخصيص الا بعد زمان فهذا
يكون من باب تاخير البيان عن وقت الخطاب ويلزم فيه الاغراء بالجهل ويمتنع قبحه كما مر وان تجويز
اسماع العام المخصوص بالدليل السمعي فلا دخل له فيما نحن فيه اذ العام ان كان من خطاب
المخاطب من لسان الشارع مواجهاله مريدا افهامه والعمل على مقتضاه فعل او التعليل فلغير

فيجري

فيجري فيه ما سبق من عدم جواز تاخير بيان المخصص عن وقت الحاجة وان عن وقت الخطاب فاذا اخره
فيلزم الاغراء بغيره لانه يحمله على ظاهره فالتحقيق في الجواب منع قبح ذلك لا اغراء حتى يبين له المخصص
الا ان يذكره له وقت الحاجة او احالة على تمراد مثل او كتاب واما اذا لم يكن ان مع عمن يراد فهمه للخطاب — راوي حديث
ب كالعجمية التي والعامي الجت فهو ليس ممن طلب بذلك حتى يترتب عليه احكام المخاطب
بل هو مخاطب بالاخذ من العالم وكذا من يفهم الخطاب لكن لا يحتاج الى العمل به واما اذا كان
العام من باب الادلة الواردة من الشرع لا من باب الخطاب كما هو كذلك بالنسبة الى زماننا
مع ما هو الحق من اختصاص الخطابات بالمشافهين فيخرج عن محل النزاع فان الكلام في لزوم الاغراء
وقبح الخطاب بخطابنا هو العمل بمقتضى هذا العام الذي رأيناه او سمعناه مع ما يقتضيه سائر الا
دلة التي لم نعثر عليها وهي في الاصول يقينا او ظنا الا خصوص العام وهذا المقام هو الذي يقولون
يجب الفحص عن المخصص في الاصول فخطابنا هو العمل بما نفهم من مجموع الادلة ولا احتمال في
هذا الخطاب وليس من باب الخطاب بما له ظاهر وارادة غيره ايضا وهذا الغرض الحاصل في زماننا
الان هو ايضا قد يحصل في زمان الشارع ايضا اذ ليس كل احد في زمن الشارع يسمع الخطا
ب شفاها عموما او خصوصا بعنوان انه يراد منه فهمه والعمل به بل الائمة كانوا يقررون جما
عة من العمل بما يفهمون من الجمع بين اخبارهم وفهمهم واجتهادهم في تطبيق الروايات بالكتاب — الكتاب
ب وبه امتاز الرواة ولسنة المرجعين وغيرها فالكلام في الاذعان بكون العام باقيا على
عمومه او في غير محل الخطاب الشفاهي وما في معناه غير الخطاب بالعام المخصوص شفاها مريدا
الافهام مع عدم اسماع مخصصه وما نحن فيه من قبيل الاول وما ذكره المجيب من قبيل الثاني
وبينهما بون بعيد هذا مع ان الشيوع والغلبة في التخصيص زاحم اصالة الحقيقة في العام وذلك
لا يوجب تاسيس القاعدة التي بني عليها الامر وهو ان مجرد احتمال التجوز يوجب التوقف
عن الحمل على اصل الحقيقة مع انا قد اشرنا في مبحث البحث عن المخصص ان البحث عن المجاز
معنى والبحث عن المعارض معنى اخر ولزوم التوقف عن بطلان الدليل حتى يتفحص عن معارضه — العمل
مما كان الدليل او غيره من الظواهر مثل الامر والنهي يجب التوقف عن حمله على اصالة الحقيقة
حتى يعلم عدم القرينة على المجاز وهذا التوقف الذي اورده المجيب من باب الاول لا الثاني
في وقد يجاب بالنقض بالنسخ ولو جهه ان المنسوخ لا بد ان يكون ظاهرا في الدوام وان
كان من القرائن التي رجحته لا من دلالة اللفظ والحقيقة فيعد مجيء الناسخ يعلم انه غير مراد وحينئذ

من النبي لبعضهم في القول بجزء الاقتران المشروط بالبيان للاجمالي وهو باطل واما الجواب عن قوله ان الخطاب وضع للافادة الى آخره فهو اولا منقوض بتاخير بيان المجمل وثانيا بان الفائدة حاصلة من العزم والتوطين على الطاعة قد عرفت وجوب البيان في الجملة فاعلم ان البيان انما يجب لمن اراد الله افهامه الخطاب دون من لا يريد افهامه للزوم التكليف بالمحال لولاه في الاول دون الثاني ثم الاول قد يراد منه فعل ما تضمنه الخطاب بعد تفهيمه فعلا كما في الصلوة وقد لا يراد منه العمل الا معرفة المضمون لا رشاد الغير كمسائل الحيض له والثاني قد لا يراد منه العمل بمضمون الخطاب ايضا كالعلوم بالنسبة الى مسائل الحيض وقد يراد منه فعله كالعبادة بالنسبة الى العوام ومسائل الحيض بالنسبة الى النساء فان وظيفتهم الاخذ عن العالم

الظاهر والمأول قد عرفت معنى الظاهر في اقسام المحكم وتنبهت على معنى المأول ايضا ونقول هنا ايضا الظاهر ما دل على معنى دلالة ظنية راجحة مع احتمال غيره كالالفاظ التي لها معان حقيقية اذا استعملت بلا قرينة تجوز سواء كانت لغوية او شرعية او غيرهما ومنه المجازات المقترنة بالقرينة الواضحة على ما اشرنا اليه سابقا واما المأول فهو في الاصطلاح اللفظ المحمول على معناه المرجوح وان اردت تعريف الصحيح منه فزد عليه بقرينة مقتضية له والقرينة اما عقلية مثل قوله تعالى يد الله فوق ايديهم ومثل تفضيل الذكر على الانثى واما لفظية كحمل آية الصدقة على بيان المصرف لا الاستحقاق والملك بقرينة الا خذ ما قبلها وهو قوله تعالى ومنهم من يلمزك في الصدقات فان اعطوا منها رضوا وان لم يعطوا اذا هم يسخطون فالاية رد عليهم وردع عما اعتقدوا انه يجوز في ذلك بل انه يصرفه على معرفة وثمرة ذلك عدم وجوب التوزيع على الاصناف واحادهم وربما يكون القرينة منفصلة مثل الاخبار المخصوصة بالسنة والاجماع وغيرهما والاكثر جعلت المجاز ظاهرا من باب المأول بالنسبة الى اللفظ مع قطع النظر عن القرينة سواء قارنته القرينة او فارقته مع ملاحظة الهيئة المركبة من اللفظ والقرينة ط ومع قطع النظر عن القرينة مأول وهو بعيد والتحقيق ان يقال ان المجاز ما اقترن بالقرينة الدالة على خلاف ما وضع له والمأول ما لم يقترن به وعلى هذا فاليد في الاية ليست بمجاز بل هي ظاهرة في معناه الحقيقي عند عامة العرب محمولة على خلافه ظاهرا عند اهل المعرفة والقرينة مع هذا الحمل هو العقل وعلى هذا يظهر الفرق بين قولنا رايت اسدا يرمي ويد الله فوق ايديهم وعلى هذا فكل المجملات التي لها ظاهر وتاخر بيانها عن وقت الخطاب مأولات

المجملات

وكذا العموم

وكذا العمومات المخصصة بما هو منفصل عنها واطلق عليها المجاز توسعا من اجل احتمال كون الفرد منها حين التكلم ما ظهر ارادته اخيرا او نصب قرينة عليها حين التكلم بها وقد حققت علماؤنا لا يجوز ارتكاب التاويل الا مع تعذر الحمل على الظاهر بان يتحقق عليه دليل ترجح على ظهور اللفظ ولما ان الترجيح يتفاوت في قدر الرجحان فالمرجوح ايضا متفاوت فمنها قريب ومنها بعيد ومنها البعيد وانه ما لا يحتمله اللفظ فلا يجوز تنزيله عليه وتفاوت القرب والبعد انما يكون بسبب تفاوت افهام الناظرين وانتقالاتهم وتفاوت القرائن فربما يكون اللفظ عند احدهم ظاهرا وعند الاخر مأولا وبالعكس وقد ذكر الاصوليين اقسام التاويل وقريبها وبعيدها في كتبهم الاصولية ومشروحا ولا فائدة في التعرض لها والكلام عليها

في الادلة الشرعية وفيه مقاصد

في الاجماع

الاجماع لغة العزم والاتفاق وفي الاصطلاح الاتفاق الدال على حقية مورده واختلف العلماء في حده ولا فائدة في ذكر ما ذكروه وجرحها والقدح فيها فلنقتصر على تعريف واحد يناسب مذهب العامة ثم نذكر ما يناسب مذهب الخاصة وهو الاول فهو اتفاق المجتهدين من هذه الامة على امر ديني في عصر من الاعصار فقيد الاجتهاد لعدم اعتبار اتفاق العوام وخلافهم والتخصيص بهذه الامة لانهم لا يقولون بحجية اجماع سائر الامم وان اقتضى بعض ادلتهم ذلك واما الشيعة فلم يظهر منهم القول بحجية لان حجية الاجماع عندهم باعتبار دخول المعصوم والمحقق عندهم برهان دون ان واما ما ذكره العلامة في اول النهاية والقواعد وغيره من ان عصمة الائمة من خواص نبينا فقد نقل البهائي عن والده عن شيخه ان مراده العصمة من المسخ والخسف ونحو ذلك فلا اعتراض عليه والتعقيب بالامر الديني لاخراج ما ليس منه مثل العقليات المحضة والدين اعم من الاعتقادي والفرعي وفي عصر من الاعصار لعدم اشتراط اجماع ما مضى وما ياتي والا فلم يتحقق اجماع واما الثاني فهو اتفاق جماعة يكشف اتفاقهم عن راي المعصوم فقد يوافق ذلك مع ما حده العامة وقد يتخلف عنه فانهم يعتبرون اتفاق جميع علماء الامة ومع اتفاق الجميع يظهر موافقة المعصوم ايضا لعدم خلو العصر عن معصوم عندهم او لا مع اتفاق جميعهم يحصل العلم بانه ماخوذ من رئيسهم ثم ان اصحابنا متفقون على حجية الاجماع وهو موافق لاكثر المخالفين ولكن منهم من انكر امكان حصوله ومنهم من انكر امكان العلم به ومنهم من انكر حجيته والكل ضعيف وادلتهم سخيفة ويشير

اليه بعد ذالك فلنقدم الكلام في مدارك حجية الاجماع وكونها مناطا للاحتجاج ثم نتعرض
لذالك وكذا الشبهات في المقامات الثلثة ولما كان مدرك حجيته مخالفا بالنسبة الى مذهب
العامة والخاصة فلنذكر اولا ما اعتمد عليه الخاصة ثم نذكر ما اعتمد عليه العامة اما الخاصة فا
عتمدوا في ذالك على كشفه عن رأي الامام المعصوم ولهم في بيان ذالك وجوه ثلثة اوّ
لها ما اشتهر بين قدمائهم وهو انهم يقولون اذا اجمع علماء امة النبي ص على قول فهو قول الامام المعصوم
م القائم بعده لانه من جملة علماء الامة وسيدها فاذا ثبت اجماع الامة على حكم ثبت موا
فقته لهم فان قيل ان علم انه قائل بمثل ما قال سائر الامة فلا معنى للاعتماد على اتفاق
سائرهم فالمعتمد هو قوله ع والا فكيف يعلم انه موافق لهم قلنا فرق بين العلم الاجمالي والتفصيلي
وكلامنا انما هو في الشق الاجمالي ومع علم قوله بالتفصيل فيه فالكلام فيه هو ما ذكرت فذلك
من باب كلية الكبرى في الشكل الاول فان العلم بحجية الاشكال في ضمن قولنا كل حيوان جسم
انما هو بالاجمال لا بالتفصيل حتى يستلزم الدور كما اورده بعض المتصوفة على اهل الا
ستدلال وبهذا يندفع الشبهة التي اوردوها من عدم امكان العلم بمذاهب العلماء المنتشر
ين في شرق العالم وغربه مع عدم معرفتهم وعدم امكان لقائهم فان العلم الاجمالي
مما يمكن حصوله بلا شك وريب كما في ضروريات المذهب ويجري تمام الكلام وبالجملة
مناط هذا التقرير في حجية الاجماع انا علمنا بالعلم الاجمالي ان جميع الامة متفقون
على كذا وكلما كان كذلك فهو حجة لان الامام ع من جملتهم فهذا حجة فهذا هو الذي اعتبار
لا وجه لحصر محبول النتيجة بعد العلم باجمعهم تفصيلا كما اولا وتعلمهم ايضا بزيده
بمجهول النتيجة ذالك وحاصله فرض امكان صورة يكون القول يكون الامام ع منهم اجما
لا لا تفصيلا ومع هذه الطريقة فان حصل العلم باتفاق الجميع احب لا فهم المطهر
وكذا ان خرج منهم بعض من يعرف شخصه ونسبه مع العلم الاجمالي باتفاق الباقين
ولكن الانصاف ان مع هذه الطريقة لا يمكن الاطلاع على الاجماع في امثال زماننا
الا على سبيل النقل وان قال بعضهم ان المراد من موافقة الامام موافقة قوله لقو
لهم لا دخول شخصه في شخص منهم حتى يستبعد ذالك في الامام المنتظر وتابعيها
ما اختاره الشيخ ره في عدته بعدما وافق القوم في الطريقة ان بعضه والظاهر ان
ه موافق لمن اتى بها الشيخ ممن تقدم عليه وممن تأخر في هذه الطريقة وهو

انه

وبرانه اعتمد في ذالك على ما رواه اصحابنا من الاخبار المتواترة من ان الزمان لا يخلو من حجة كي
ان زاد المؤمنون شيئا ردهم وان نقصوا اتم لهم ولو لا ذالك لاختلط على الناس
امورهم ولظهر ثمرة هذه الطريقة حيث لم يجعل العلم بالطريقة الاولى كما لو وجد في الامامية
قول ولم يعرف له دليل ولم يعرف له مخالف النص ولكن لم يعرف مع ذالك انه قو
له قول الامام ع الغير ومختاره فقال ح انا نعلم انه قول الامام ومختاره لانه لو
لم يكن كذا لوجب عليه ان يظهر القول بخلاف ما اجمعوا عليه لو كان باطلا فلما لم يظهر
ظهر انه حق ويظهر ذالك منه في مواضع وبعض عباراته في العدة هو هذا اذا ظهر قول
بين الطائفة ولم يعرف له مخالف ولم نجد ما يدل على صحة ذالك القول ولا على فساده
وجب القطع على صحة ذالك القول وانه موافق لقول المعصوم لانه لو كان قول المعصوم
المعصوم ع مخالفا له لوجب عليه ان يظهره والا كان ينقض التكليف الذي ذالك القول لطف
فيه وقد علمنا خلاف ذالك وقال قبل ذالك في مقام اخر وهو فيما اختلف الامامية على
قولين لا يجري فيهما التخيير كالوجوب والحرمة مثلا وكان احد قول الامام ولم يشاركه
فقال ره احد من العلماء فيه وكان الجميع متفقين على الباطل ومتى اتفق ذالك وكان على القول
الذي انفرد به الامام دليل من كتاب او سنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور والدلالة
على ذالك لان ما هو موجود من الكتاب والسنة كاف في باب ازاحة التكليف
ومتى لم يكن على القول الذي انفرد به دليل على ما قلناه وجب عليه الظهور الذي
من الكتاب والسنة المقطوع بها وجب عليه الظهور واظهار الحق او اعلام
نقاته ر بعض ثقاته حتى يؤدي الحق الى الامة بشرط ان يكون معه معجزة تدل على صدقه
والا لم يحسن التكليف وقد اورد عليه بعض المحققين بانه يكفي في القاء الخلاف
بينهم بان يظهر القول وان لم يعرفه العلماء انه امام بل يكفي قول الفقيه المعلوم
النسب من ذالك اليوم بل يكفي وجود رواية في روايات اصحابنا دالة على خلاف
ما اجمعوا وفيه نظر ظ اذ مناط كلام الشيخ ره ليس ان الاجماع على الخطاء لما كان
باطلا وجب على الامام رفع ذالك وهذا يتم بنقض الاجماع ولو كان بوجود مخالف
الدرس بل مناط كلامه ان اللطف يقتضي على ظهور الامام او وجوب ردع الامة عن الباطل وذالك
لا يتم الا بما يوجب ردعهم فلما لم يحصل ذالك علم انه راض على ما اجمعوا عليه

والتحقيق في جوابه منع ذلك وانّما الواجب على الله نصبه والواجب عليه الابلاغ والردع عن الباطل
ان لم يمنع باطل مانع ولم يثبت حكمة في غيبته واستتاره لا مطلقا وبهذا ارد هذا القول السيد
المرتضى رض وقال لا يجب عليه الظهور لانّه اذا كنّا نحن السبب في استتاره فكلّ ما يفوتنا
من الانتفاع به وبتصرّفه وبما معه من الاحكام يكون قد اتينا من قبل نفوسنا فيه ولو ازلنا
سبب الاستتار لظهر وانتفعنا به وادّى الينا الحقّ الذي عنده وحاصل الكلام هو
الذي ذكره المحقق الطوسي في التجريد حيث قال وجوده لطف وتصرّفه لطف آخر
وعدمه منّا هذا مع انا نرى خلاف مقتضى اللطف والتبليغ موجودا الى غير النهاية والاقوال
المختلفة في غاية الكثرة مع تعطيل الامر بالمعروف والنهي عن المنكر واجراء الاحكام والحدود
وقد يجاب عن وجود الاختلاف في الاقوال بانّهم اوقعوا الاختلاف وبيّنوا لنا علاجه وهو
وان كان كذلك في الغالب لكن بعض الخلافات الذي لا يمكن ذلك فيه لا يتمّ فيه ما ذكروا
بل لا يتمّ في الغالب كما سيجئ وقد يشعر ابطال عدّة الشيخ ره الى الجواب الذي ذكرنا من
ان عدم اظهار الامام المخالفة لعلّه كان لاجل تقيّة او مصلحة بان هذا هو الذي يذكره
العامّة في ردّ على الشيعة من انّ الحكمة لعلّها اقتضت خلوّ الزمان عن الحجّة ايضا وبان
ذلك ينافي كون تقرير المعصوم حجّة خصوصا تقرير كلّ الشيعة على امر مع ان
الحكمة اذا اقتضت ابقائهم على ذلك فيكون راضيا بما اتفقوا عليه حتى يتغيّر الحكمة
والمصلحة فثبت المطلوب مع انّه يمكن ردعهم بان يظهر بعنوان المجهول النسب والخلاف يلقى
منهم ويبيّن لهم ولا يكفي في ذلك وجود رواية او مجتهد معروف مخالف كما توهّم
لانه لا يوجب ردعهم كما هو المعهود من طريقهم من طرحهم الرواية الشاذّة والقول
النادر واما عدم ردعهم في المسائل الخلافية وعدم رفع الخلاف من بينهم فلان ذكر
باجتهاد المجتهدين وتقليد المقلّدين مع انّهم اوقعوا الخلاف بينهم فيظهر منه انّ خلاف
فيه انّه راض باجتهاد طرفي النقيض لمجتهد وبالآخر لمجتهد آخر واما فيما اجتمعوا عليه فليس
بحث الا رضاه بشيء واحد فلا يجوز مخالفته اقول فرق بين الحكمة الباعثة على الغيبة
رضا الامام مع انه في جميع الاحكام سيّما اذا تسبّب بعدم المطلوب فلا يرد
نقض العامّة وليس هنا مقام بسط الكلام وهذا واقع كثيرا في مسائل الفروع واما
كون تقرير المعصوم حجّة فهو انّما يسلم اذا علم اطلاعه عليه ويمكنه المنع لو كان باطلا ولم

يمنع

يمنع وهو فيما نحن فيه ممنوع وامّا رضاه على ابقائهم على معتقدهم فهو لا ينافي جواز مخالفتهم بد
ليل دلّ الآخر عليه عن المخالفة اذ ذلك ايضا من باب الرضا باجتهادهم في حال الاضطرار
كما في الخلافيات اذ ليس في كلّ مسألة قول من الاقوال المخالفة حديث او آية بل ربّما
اعتمد بعضهم على دليل ضعيف من قياس ونحوه خطاء وغفلة ومع ذلك نقول بانّ
الامام ع راض باجتهاده وتقليد مقلّده فلعل اجماع هؤلاء ايضا يكون من هذا القبيل
ولا مانع من مخالفتهم اذا دلّ دليل محكم على بعدهم الآخر مخالفتهم للشهرة فهذا الكلام يصبح عدم
جواز مخالفة الشهرة وانّه لا يمكن ان يثبت دليل يترجّح على الشهرة وهو ممنوع لم يقم عليه
دليل ولا يفيد اثبات الاجماع كما هو المراد كذلك والعلم برضاء الامام ع بذلك بالخصوص من حيث هو
لا من حيث انّه ايضا من الاجتهادات المعفوّة وامّا ردعهم بعنوان المجهول النسب فمع تجويز
رضاء الامام باجتهاد المجتهد وعمل المقلّد به كما ذكرت فلا دليل على وجوب الردع عن
هذا الاجتهاد الخاص الذي اجتمع عليه جماعة ورضاه مع هذا الاجماع لا يستلزم الا من جهة
كونه اجتهادا وهو المعفوّ عنهم وذلك لا يوجب عدم رضاه بمخالفتهم اذا دلّ د
ليل على مخالفتهم مع انّ جريان ما ذكره في مثل زماننا في غاية البعد بل لا وجه له نعم يمكن
تتميم هذه الطريقة فيما لو اجتمع الكلّ ايضا على فتوى ولم يعلم موافقة الامام ع
لهم وكذا اجماع العدلين او شهرة بالاخبار مثل قوله لا تجتمع امّتي على الخطاء ونحوه وبان
يقول يمتنع اجتماعهم على الخطاء ونحوه ~~وبان القول بمنع اجتماعهم على الخطاء~~ فلو كان
ما اجتمعوا عليه خطاء مع الامام لوجب ردعهم عن الاجتماع ويلزم الانتفاء بمجرّد القاء
الخلاف ولكن الكلام في اثبات دلالة تلك الاخبار وحجّيتها وسيجئ الكلام فيها مع
انّ مدلولها المطابقي يقتضي اجتماع كلّ الامّة ومع عدم العلم بقول الامام ع بخروجه
عن مدلولها وثالثها ما اختاره جماعة من محقّقي المتأخّرين وهو انّه يمكن حصول العلم
برأي الامام من اجتماع جماعة من خواصّه على فتوى مع عدم ظهور مخالف لهم وكذلك
يمكن العلم برأي كلّ رئيس بملاحظة اقوال اتباعه فكما لو فرض انّ فقيها له تلامذة
ثقاة عدول لا يروون الّا عن رأي فقيههم ولا يصدرون الّا عن معتقده فاجمعوا
على فتوى من دون ان يسندوه الى فقيههم ولم يعلم لهم مخالف لا حدهم فيه يمكن حصول
العلم بذلك بانّه رأي فقيههم فكذلك يمكن العلم بجمع كثير من اصحاب الصادق ع من يفتون

من قبله

زرارة ابن اعين ومحمد بن مسلم وليث المرادي وبريد بن معاوية العجلي والفضيل بن
يسار من الفضلاء والثقات العدول وامثالهم من دون ظهور مخالفة منهم ان ذلك
فتوى امامهم ومعتقدهم وطريقة ذلك هو الحدس والوجدان وهذه طريقة معروفة لا
يجوز انكاره فاذا حصل العلم بذلك بمعتقد الامام فلا ريب في حجيته بل يمكن ان يدعى
نحو ذلك في امثال زماننا هذا ايضا بملاحظة تتبع اقوال علمائنا الاثنا عشرية فانه اذا افتى
فقيه عادل ماهر يحكم ممن يتفحص يورث ظنا بحقيته وانه ماخوذ من امامه فاذا انضم عليه
فتوى فقيه اخر منهم يزيد ذلك الظن واذا انضم عليه اخر واخر حتى استوعب فتاويهم
بحيث لم يعرف لهم مخالف فيمكن حصول العلم بانه رأي امامهم واذا انضم الى ذلك
بعض المؤيدات الاخر مثل ان جمعا منهم نسبوه في كتبهم الى مذهب علمائنا و

مخالف

جمعا منهم نفى الخلاف فيه وذكر بعضهم المذاهب مع تعرضه عن ذكر مخالف واذا رأى
بعضهم او جماعة منهم وذكر في كتبه انه اجماعي فيزيد ذلك الدعوى وضوحا واذا
انضم الى ذلك كون طرف المخالف مدلولا عليه بخبار كثيرة صحيحة السند فيزيد
وضوحا اكثر مما مر واذا انضم الى ذلك ملاحظة اختلاف مشاربهم ووقوع
الخلاف بينهم في اكثر المسائل وقد يوجد خبر ضعيف الدلالة قابل وملاحظة غاية
اهتمامهم في نقل المقالات ولو كان مقالات نادرا واهتمام العقول النادر الى

المقالات

من العامة فضلا عن الخاصة وملاحظة انهم لا يجوزون التقليد للمجتهد سيما تقليد
الموتى وان كثيرا منهم يوجبون تجديد النظر فلو قيل لا يمكن حصول العلم في
جميع ذلك بان الباعث مع هذا الاجتماع هو كونه رأيا لامامهم ورئيسهم الواجب
الاطاعة في معتقدهم سيما ولا يجوزون العمل بالقياس والاستحسان و
الخروج عن مدلولات النصوص وحفظها مع كون القياس وامثاله من الادلة
العقلية مما اختلف فيه المذهب غاية الخلاف من جهة تخريج المناط بالمناسبات الذوقية واستنباط العلة بالترديد والدوران ونفي الفارق
ونحو ذلك لكان هذا مكابرة صرفة لا يستحق منكره الجواب بل
الحق ان مدارك من يدعي الاجماع من علمائنا المتأخرين على هذا الطريقة ولا يتفاوت فيه زمان الغيبة والحضور مع انه اذا كان يمكن

[illegible]

الحصول

الحصول العلم بمذهب الرئيس الواحد ضرورة كما وقع في ضروريات الدين والمذهب كوجوب الصلوات الخمس ومسح الرجلين وحلية المتعتين فجواز حصول العلم الى حد اليقين بالنظر اولى وكما انه يجوز ان يصير بعض احكام النبي صلى الله عليه وآله والامام بديهيا للنساء والصبيان بحيث يحصل لهم العلم بالبداهة انه من دين نبيهم ومذهب امامهم بسبب كثرة التظافر والتسامع فكذا يجوز ان يصير بعض احكامه يقينيا نظريا للعلماء ~~بسبب كثرة التظافر والتسامع فكذا يجوز ان يصير بعض احكامه يقينيا~~

من خطاه

باقوال العلماء وفتاوى اهل هذا الدين والمذهب اذ الغالب في الضرورية انه مسبوق باليقين النظري فكيف يمنع حصول المسبوق بدون حصول السابق
وبالجملة فعلى هذه الطريقة الاجماع عبارة عن اجتماع طائفة دل منفردا او منضما
ببعض القرائن الاخر على رضاء المعصوم عليه السلام بالحكم ويكون كاشفا عن رأيه فلا
يضره مخالفة بعضهم ولا يشترط وجود مجهول النسب ولا العلم بدخول شخص الامام فيهم
ولا قول فيهم ولا يتفاوت الامر بين زمان الحضور والغيبة ويعلم من ذلك انه
لا يشترط وحدة العصر في تعريف الاجماع ايضا بل يجوز انضمام اهل عصر اخر في افادة
العلم فان قلت امثال ذلك لا يتعين الا من ضروريات الدين او المذهب
قلت ان كنت من اهل الفقه والتتبع فلا يبقى لك القول بذلك وان لم
تكن من اهله فاستمع لبعض الامثلة تهتدي الى الحق فنقول لك قل ان فرو
ة ولت مع نجاسته الف كر من الجلاب بملاقات مقدار راس ابرة
من البول فهل يعرف ذلك العوام والنسوان والصبيان وهل يعلم ذلك
العلماء العدول من جهة الاخبار المتواترة مع انه لم يرد به خبر واحد فضلا عن
المتواتر فان قلت انهم قالوا في ذلك القول من غير دليل فقد جفوت عليهم وان
قلت دليلهم غير الاجماع من آية او عقل او غيره فات به ان كنت من الصادقين
والا فاعتقد بان الدليل هو الاجماع بل مدار العلماء في جميع الاعصار والا
مصار على ذلك ووافقنا المنكرون على ذلك من حيث لا يشعرون بل
لا يتم مسئلة من المسائل الفقهية من الكتاب والسنة الا بانضمام الاجماع
اليه بسيطا او مركبا فانظر اليهم يستدلون على نجاسته الابوال والارواث

كان

ما لا لحمه مطلقا غسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه مطلقا مع انهم ان في ذالك ليس مدلو
لا مطابقيا للفظ ولا تضمنيا ولا التزاميا اذ وجوب الغسل اعم من النجاسة
والثوب غير البدن او غيره من الملاقيات الماكولة والمشروبة وغيرهما وكذالك البو
ل غير الروث لا غير ذالك من المنافيات فليس فهم النجاسة الشرعية منه
الا من جهة اجماعهم على ان العلة في هذا الحكم هي النجاسة وليس من باب التعبد
وانه لا فرق بين الثوب والجسد ولا البول والروث وكذا غيرها من المنافيا
ت وكذلك في مسئلة نجاسة الماء القليل كل من يستدل على التنجيس يستدل
ببعض الاخبار الخاصة ببعض النجاسات وبعض المياه الخاصة كالكلب والماء الذي
ولغ فيه الاناء وكل من يستدل على الطهارة يستدل ببعض اخر مختص ببعض النجا
سات وبعض المياه كالجرة المبتة القريبة من الماء مع ان في الجزء الاول
فهم النجاسة عن الامر بالصب والنهي عن الوضوء ومن الثاني من جهة الامر
بالتوضي فلا ريب ان الصب لا يدل على النجاسة وكذا النهي عن التوضي
ومع ذالك لم يفصلوا بالعمل بالروايتين ولم يبقوهما على حالهما مع عدم التعا
رض بينهما وليس ذالك الا للاجماع المركب وعدم القول وعدم القول
بالفرق بين المسئلتين وليت شعري من ينكر حجية الاجماع او امكان وقوعه
او العلم به باي شيء يعتمد في هذه المسائل فان كان يقول افهم كذا من
اللفظ فمع انه مكابرة وافتراء وخروج عن اللغة والعرف فلم لا يفهم فيما لو
امر الشارع بالجهر في الصلوة للرجل وجوبه على المرأة ويفهم من قوله اغسل
ثوبك دون ثوبه اغسل وجوبه عليها وبالجملة لو اردنا شرح هذه المقاما
ت وايراد ما ليس فيها مناص عن الاحتجاج بالاجماع بسيطا او مركبا لكا
ن يطلبنا بيان المعثور والمحال وفيما ذكرنا كفاية لمن كان له دراية لا تقليد
الغث حكاية ثم لا باس من ان نجدد المقال في توضيح الحال ونرجع الى الكلا
ل ونقول كل طريقة احدثها فقيها ما يعم به البلوى ويحتاج اليه الناس في
كل يوم او في اغلب الاوقات كنجاسة البول والغائط ووجوب الصلوة
الخمس وامثال ذالك فذلك بسبب تكرره وكثرة التسامع والتظافر

بين

بين اهل هذه الدين والملة بغير فرد وربما يحصل هذا العلم به لكل منهم ولكل من كان خارج هذه
الملة اذا دخل فيهم ومعاشرهم يوما او يومين او ازيد فيحصل له العلم بان هذه الطريقة من
رئيسهم والعمدة فيه ملاحظتهم متلقين ذالك بالقبول من دون منكر في ذالك
ومخالف او منكر لا يعتد به لندرته او ظهور نفاقه وعناده فهذا القسم هي الذي من دون ذا
لك بقي المسائل الغير العامة البلوى التي لا يحتاج اليها جميعهم ولكن علماء هذه الامة وارباب
الفهم منهم المترددون عند ذالك النبي صلى الله عليه وآله والرئيس الذين هم الواسطة بينهم وبينه غالبا
يتداولون هذه المسئلة بينهم لاجل ضبط المسائل ورجوع من يحتاج في هذه المسائل الرجوع اليهم فيحصل
من الاطلاع على اتفاقهم في هذه المسئلة وتسامعهم بينهم من دون انكار من احد منهم في
الاخر العلم بانه طريقة الرئيس فكما في البديهي ليس وجه حصول اليقين الا التسامع والتظا
فر بدون انكار منكر مع ملاحظة اقتضاء العادة في ذكر المخالف لو كان هناك
مخالف فكذالك في الاجماع الذي هو تسامع العلماء وتظافرهم واتفاقهم في
الفتوى مع كون العادة قاضية بذكر الخلاف لو كان موجودا والمخالف لو فرض في
عصر التسامع وحصول الحدس مهموم بباب النادر الذي ذكرنا في الضرورة بان يكون
بحيث ثبت عنه اهم غفلة وخطاء من اجل شبهة او لم يقف عليه واو محو اجتهادهم
وسعيهم في الاعتبار على مدسهم الذي استقر عليه رايهم اذ لا اثر احتمال الخفاء في مدارك الاجماع
كما ستحققه فيما بعد وبالجملة فكما يمكن حصول العلم بضروريات الدين من جهة تسامع
وتظافر العلماء والعوام والنسوان فيمكن حصول العلم بالنظريات من جهة تسامع
العلماء وتظافرهم وهذه نسبة الاجماع ونظير ذالك في المتواترات موجود فان
المتواتر قد يحصل من دون طلب وتتبع كالوجدان الاف رجال من مكة واخبروا
بوجود مكة فيحصل العلم اليقيني بذالك للعلماء والنسوان والصبيان فصلا وقد
يحتاج الى التتبع واعمال روية كتواتر قوله صلى الله عليه وآله انما الاعمال بالنيات على ما ذكروا فان
اليقين بتواتر ذالك قول النبي صلى الله عليه وآله مختص بالعلماء بل ببعضهم المحتاج الى معرفة
الوسائط وتعددها بعد المعرفة في كل طبقة فهناك ايضا يحتاج الى كثرة الرواة و
النقلة وثمه الى كثرة المفتين والقائلين والعاملين ويحتاج الى بيان مدارك الا
جماع مع طريقة العامة وهو من وجوه ولنعلم اولا لا جدوى لنا في التعرض

بل القدح في ادلتهم التي اقاموها على حجية الاجماع لان الاجماع على مصطلحهم اذا ثبت فلا
ريب انه حجة عندنا ايضا ولكن نتعرض لذكر عمدة تتمة الكلام فيها بوجهين احدهما بيان
نفس الامر والثاني في اظهار ان ما تشبثوا به في وجه حجية الاجماع لا يمكن ان يعتمد
عليه فنقول كل ما يعتمدون في اثباته عليه الزامنا عليهم بعد ابطال المستند فمن
ذلك اصل مذهبهم ومنهم فنحن نلزمهم اما بابطال طريقتهم في حجية عدم
حجية الاجماع ان كان مستنده ما ذكروه في معتقدهم الزاما وبمنع تحقق الا
جماع المصطلح فيما يفرق لستيمه في مذهبنا سواء سلمنا مستندهم فيه ام لا مع ان حجية
الاجماع ان كان مستنده ~~ما ذكروه~~ عندهم ليس بوفاق بين ابي بكر والنظام وجعفر
بن حرب وغيرهما على ما نقل عنهم وبعضهم انكر امكانه ووقوعه وبعضهم العلم به ولكن
جمهورهم على حجيته واختلفوا ايضا في انحصاره في الاجماع الصحابة واهل المدينة و
عدم الانحصار واستدل القائلون بحجيته بوجوه من العقل والنقل من الآ
يات والاخبار ونحن نقتصر بما هو اظهر دلالة منها فاما الآيات فمنها قوله تعالى و
من يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين نوله ما تولى
ونصله جهنم الآية فانه تعالى جمع في الوعيد بين مخالفة سبيل المؤمنين ومشاقة
الرسول ولا ريب في حرمة الثاني فكذا الاول وفيه ان الوعيد على المجموع من
حيث المجموع لا على كل واحد وما قيل ان مشاقة الرسول كافية فيه مستقلا فلا
حاجة فيه الى ضم غيره ففيه ان ذلك لكن متابعة غير سبيل المؤمنين غير مستقل بذلك
حتى ينضم الى مشاقة الرسول فلا يتم الاستدلال والتمسك باصالة الاستقلال
في كل منهما الى الآخر لم يفهم العرف الانضمام في مثل قولك من دخل الدار و
جلس فيه فله الدرهم مع ان القيد المعتبر في المعطوف عليه وهو تبين الهدى معتبر
في المعطوف والهدى في المعطوف هو دليل الاجماع فلم يثبت حجيته والمراد سبيل المؤ
منين ليس مع الحقيقة ومن اقرب مجازاته دليلهم وهو مستند الاجماع لا نفس حجيته
حجة مما ذكروه في هذا المقام وقد اطنب الاصحاب في هذا المقام بما لا حاجة
الى ايرادها والاوجه ان يقال المراد بسبيل المؤمنين الايمان وهو ما صاروا به
مؤمنين ويرد عليها ايضا ان مفهوم اتباع غير سبيل المؤمنين عدم اتباع

وان لم يحصل عدم انضمام كل منهما

الغير

الغير لاتباع سبيل المؤمنين فلا يلزم تهديد ووعيد على تارك المتابعة رأسا لا نقول ان ترك المتابعة بسبيل المؤمنين
لانا نقول المتابعة امر وجودي يحصل بحصول المتبوع والمفروض انتفاؤه ومنها قوله تعالى وكذلك جعلناكم وسطا لتكونوا
شهداء على الناس فان وسط كل شيء عدله وخياره في اللغة فمعنى عدالتهم يكون معصوما عن الخطاء فقولهم حجة وفيه
ان ذلك يستلزم عدم صدور الخطاء منهم مطلقا وهو باطل وما يقال ان ذلك اذا اجتمعوا الامة ففيه انه تقييد بلا
دليل وتخصيص قبيح مع ان التعليل بقوله تعالى لتكونوا شهداء على الناس ظاهر في كون كل منهم شاهدا لا المجموع من حيث
المجموع وكذلك الآية مع ان المراد بالشهادة في الآخرة كما ورد في الاخبار فهو انما يستلزم العدالة عند الاداء لا التحمل
فلا يجب عصمتهم في الدنيا واما في الدنيا فهو انما يدل على قبول شهاداتهم وهو لا يستلزم حجية فتويهم فالآية متشابهة
الدلالة فلا وجه ان يقال ان المراد بهم الائمة كما ورد في تفسيرها ومنها قوله تعالى فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول
فان مفهومه عدم وجوب الرد مع الاتفاق وفيه ان عدم وجوب الرد اعم من ... عقلا ونقلا مع ان عموم الجمع ...
فان تنازعتم فردوا افرادا لا مجموعا ... كما لا يخفى وسيجيء ان بعض الائمة استدل بهذه الآية على عدم حجية
الاجماع واما الاخبار فمنها ما ادعوا تواتره معنى واظهر دلالة هو قوله صلى الله عليه وآله لا تجتمع امتي على الخطاء وفي آخر
لم يكن الله ليجمع امتي على الخطاء ومنها قوله لا تجتمع امتي على الضلالة ونحو ذلك وفيه اولا منع صحتها وتواترها بل هي اخبار
ويد الله على الجماعة
آحاد لا يمكن التمسك بها في اثبات مثل هذا الاصل الذي يتوادون عليه ... ولم يثبت دلالتها على
القدر المشترك على سبيل القطع بحيث يفيد المطلوب وثانيها منع دلالتها ... الا فلان الكلام في الاجماع هو
... لا يحقق حصول الموافقة اتفاقا فلا يثبت حجية جميع الاجماعات اذ لا يتوقف تحقق الاجماع
على اجتماعهم آرائهم على سبيل اطلاع كل منهم على راي الآخر واختياره موافقة الآخر وتسميته بالاجماع المركب او
بعدم القول بالفصل دور وهذا واضح الا ان يقال مرادهم اثبات الحجية في الجملة لا مطلقا وبه يبطل السلب الكلي
الذي يدعيه الخصم وثالثها ان لام الخطاء جنسية لما حققناه سابقا في محله من انها حقيقة فيه ومقتضاه عدم جواز
اجتماعهم على جنس الخطاء وهو يحصل بان يختار كل واحد من الامة خطاء غير خطاء الآخر وذلك يوجب عصمتهم
ولا يقولون به فهذا من ادلة الشيعة على القول بوجوب الامام المعصوم والعجب من المخالفين حيث لو اعتقدوه
من حيث لا يشعرون نقله المحقق البهائي عن صاحب المحصول وهو نسبه فيه الى اكثرهم وسيجيء في نقله ... نظرا
الاجماع الكلام في ذلك نعم يمكن توجيه الدلالة على القول بجنسية الكلام بان يقال يفهم اتحاد الفرد من لفظ
الخطاء ... يكون المراد لا يجتمع امتي على جنس الخطاء بان يختاروا فردا منها كالزنا مثلا فاجتمعوا عليه فهو الاجتماع
لان لفظه صواب والتقييد بلا دليل نعم يتم ذلك لو جعل اللام للعهد الذهني فيصير من باب النكرة المنفية المفيدة
للعموم لكنه ايضا مجاز للفظ واللام الظاهر من اللفظ لا على القول لكون الاجتماع بمعنى الاجتماع الاداري
معنى

ربما هو متابعتهم

انهم

ملكة في

من ان لم يوجد جواز العمل لكون اجماعهم حجة بل انما كان من اجل ان عند كل منهم ما يكفيه من الدليل على مطلبه

مستنبطه

الاجتماع لام لفظ صحيح

التجمع

ان اجتماع الامة لا يحصل على ما هو خطاء لان ما اجتمعوا عليه يعلم انه ليس بخطاء وفي الاول ان المعتبر في الخطاء كون
خطائيته ثابتة في الاجتماع فالغرض نفي اجتماع الامة على ما هو خطاء عندهم لان ما اجتمعوا عليه يكشف عن انه صواب
وليس بخطاء وان قلنا يكون الالفاظ اسامي للمهية النفس الامرية والحاصل ان هذه الرواية ونحوها في معناها
ظاهرة في مذهب الامامية من لزوم المعصوم في كل زمان ويؤيده ايضا ما رووه من قوله ع لا يزال طائفة من
امتي على الحق حتى يقوم الساعة وهو ايضا يشعر بان نفيه ع اجتماعهم على الخطاء انما هو لاجل انه لا بد ان يكون طائفة
من امته ص على الحق كما نبه عليه بعض المحققين قال وهو ما يقوله اصحابنا من وجوب دخول المعصوم في الاجماع
حتى يكون حجة فيلزم المخالفين ان يقولوا بان حجية الاجماع انما هو من اجل ذلك كما يقوله اصحابنا لا
لانه اجماع من حيث انه اجماع واما قوله ع لم يكن الله ليجمع امتي على خطاء فمع ما فيه من اكثر ما مر من القدح في السند
والدلالة ان ظاهرها مقبول عندنا ولا يصدر مثل هذا القبيح عنه تع وكيف لا ينفصل ورده من الخلق ونظهر
الكلام في الباقي مما مر واما الادلة العقلية التي اوردوها على ذلك فقولهم ان العلماء اجمعوا على القطع
بتخطئة المخالف للاجماع فدل على انه حجة فان العادة تحكم بان هذا العدد الكثير من العلماء المحققين لا
يجتمعون على القطع في شرعي بمجرد تواطؤ وظن بل لا يكون قطعهم الا عن قاطع فوجب الحكم بوجود نص
قاطع بلغهم في ذلك فيكون مقتضاه وهو خطاء المخالف للاجماع حقا وتحقيق حقيقة ما عليه الاجماع
وهو المطلوب واجيب اولا بالنقض باجماع الفلاسفة عن نظر عقلي وتعارض الشبهة واشتباه الصحيح والفاسد
فيه كثير وانما في الشرعيات فالفرق بين القاطع والظني لا يشتبه على اهل المعرفة والتميز وباجماع اليهود
والنصارى عن الابتاع لاحاد الاوائل لعدم تحقيقهم والعادة لا تحيله ما ذكرنا وبالجملة فانما يرد نقضا
اذ وجد فيه ما ذكرنا من القيود واستغنائه وقد يعترض بانه لا حاجة في هذا الاستدلال الى توسيط الاجماع
على تخطئة المخالف لانه لو صح لاستلزم وجود قاطع في كل حكم وقع الاجماع عليه ويجاب بان كل المجتهدين
ليسوا بقاطعين على الخطاء مخالفهم بل ربما يكون حكم كل منهم ظنيا مستندا الى الامارة لكن يحصل لنا
القطع بالحكم من اتفاق الكل ولذلك في هذا الاستدلال اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف ولم يقل
على تخطئة المخالف واعترض عليه ايضا بانه مستلزم للدور لانه اثبات للاجماع بالاجماع ورد بان وجود
هذا الاجماع الخاص دليل على حجية الاجماع لاستلزامه ثبوت امر قطعي يدل عليها كما مر وحجية الاجماع موقوف
على وجود هذا الاجماع الخاص ووجود هذا الاجماع الخاص لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع وكذا دلالته على
وجود قاطع يدل عليها لا يتوقف على حجية مطلق الاجماع هكذا قرروا الدليل والاعتراضات واقول
ان كان مراد المخالفين من حجية الاجماع هو حجيته من حيث هو اجماع كما هو لازم طريقتهم بل صريح

كيفهم

كيفهم فلا يتم هذا الاستدلال لان مرادهم ان كان من العلماء المجمعين على القطع بتخطئة المخالف للاجماع علماء
الامامية ايضا ومن الاجماع الذي يخطأ مخالفه ما اشتمل على الامام المعصوم فلا ريب في حقيقة ما ذكروه ولكن
ذلك لا يثبت حجية الاجماع من حيث هو فلا ينفعهم والا فان لم يعلم دخول المعصوم او علم خروجه عن
الاجماع الذي يخطأ مخالفه فلا نم اجتماع جميع العلماء حتى الامامية على القطع بتخطئة مخالفه
وبدونه نمنع حكم العادة على ما ذكروه ولو فرض موافقة الامامية في القطع بحيث يحصل معه العلم بكونه
قول المعصوم ع فيكون حجية الاجماع الذي يحكم بخطاء مخالفه للاجماع المصطلح عندنا لا الا جل قضاء العادة
بذلك وبدونه فيمنع ايضا حكم العادة على ما ذكروه ويظهر ثمرة هذا الكلام في انتهى زماننا حيث لا يمكن تحقق
الاجماع على مصطلح العامة بحيث يحكم بكون الامام المنتظر فيهم وكذا في عصر النبي ص مع فرض عدم معصوم آخر
حتى انعقاد الاجماع لكنه يتحقق عندنا وتسليم ايضا مع ان القدر المسلم في قضاء العادة على ما ذكروه هو ما لو كان
عدد المجمعين عدد التواتر حتى يمكن القطع بتخطئة مخالف والجواب بان الدليل انما هو في اجماع المسلمين
من غير تقييد والاشتراط انهم خطاء المخالف مما لا يخفى ما فيه فان دعوى كونهم قاطعين بتخطئة المخالف
لا بد ان يكون قطعية ومجرد ظهور اللفظ في ارادة العموم لا يكفي في ذلك مع ان المجمعين على القطع
بالتخطئة لو ادعوا ذلك في خصوص هذا الاجماع الذي لم يبلغ عدده حد التواتر لم يسمع منهم ودعوى حكم
العادة ح على ما ذكر غير مسموعة نعم يمكن ان يتم الاستدلال بناء على كون المط اثبات الحجية في الجملة
لا مط وكيف كان فما ذكروه من الادلة من العقل والنقل ولو تمت فلا يضرنا بل ينفعنا ولو لم يتم فلا يضر
لانا في غنى عن تأييد لاثبات حجية الاجماع واكثر ادلتهم مطابقة لمقتضى مذهب الشيعة في حجية الاجماع يظهر
لمن تأمل فيها بعين التدقيق والانصاف ولنذكر هنا شيئا من الشكوك والشبهات التي اوردها
في المقامات الثلثة المتقدمة ونجيب عنها فمنها ما ذكروه في نفي امكانه وهو ان الاتفاق اما عن
قطعي او ظني وكلاهما باطل اما القطعي فلان العادة تقتضي نقله الينا فلو كان لنقل وليس فليس
ولو نقل لاغنى عن الاجماع واما الظني فلقضاء العادة بامتناع الاتفاق عليه لاختلاف القرائح
وتباينهم وذلك كاتفاقهم على اكل الزبيب الاسود في زمان واحد فانه معلوم الانتفاء وما
ذلك الا لاختلاف الدواعي ورد بمنع حكم العادة بنقل القطعي اذا اغنى عنه ما هو اقوى
منه وهو الاجماع ونقله ايضا لا يغني عن الاجماع لظهور كمال الفائدة في تعدد الادلة سيما مع كون القطعيات
متفاوتة في مراتب القطع وبمنع استحالة الاتفاق على الظني سيما اذا كان جليا واضح الدلالة معلوم
الحجية مع انا نثبت امكان العلم به فكيف يمكن التشكيك في امكانه ومنها ما ذكروه في امكان

العلم به وهو انه لا يمكن العلم بفتوى جميع علماء الاسلام لانتشارهم في مشارق الارض ومغاربها بل لا يمكن
معرفة اعيانهم فضلا عن اقوالهم مع احتمال خفاء بعضهم لئلا يلزم الموافقة او المخالفة او
انقطاعه لطول غيبته فلا يعلم له خبرا واسره في المطمورة او كذبه في قوله راي كذا مع ان العبرة
بالراي دون لفظ مع احتمال رجوع بعضهم عما افتى بعد الاستماع من الاخر وفيه ان هذه شبهة
في مقابل البديهة لحصول العلم بمذهب جميع علماء الاسلام بان رايهم وجوب صلوة الخمس
وصوم رمضان ونحوهما ومذهب علماء الشيعة بان رايهم حلية المتعة ومسح الرجلين فاذا
امكن حصول العلم بمذاهبهم على سبيل البديهة فكيف لا يمكن حصول الباقي بالنظر مع ان مرتبة البديهة
متأخرة عن النظر ولا ريب ان اعيان العلماء غير معروفة باجمعهم في ذلك فضلا عن حصول الاستماع
منهم وليس الحاصل في ذلك الا من نقلها صح معروفة باجمعهم في ذلك فضلا عن تحصيل الاستماع منهم وليس الحاصل
في ذلك الا من نقلها حتى ان العلم باجتماعهم انما هو بحكم العقل بان العقلاء يجتمعون على ذلك لاجل عقلهم مع
ان العقليات ايضا مما وقع فيه الاختلاف كثيرا كما لا يخفى على المطلع بها ومنها ما ذكروه في نفي حجيته فمنها ما ذكره
العامة مثل قوله تعالى ونزلنا عليك الكتاب تبيانا لكل شيء فان تنازعتم في شيء فردوه الى الله والرسول فظهر
منهما ان المرجع والمعول انما هو الكتاب والسنة وفيه ان كون الكتاب تبيانا لا ينافي مبينه غيره وان
المرجع عليه لا تنازع فيه ومثل قوله تعالى وان تقولوا على الله ما لا تعلمون وفيه منع واضح واما ما ذكره بعض القاصرين
من الخاصة فهو امور الاول انه يجوز الخطأ على كل واحد من المجمعين فكذا المجموع وهو بعينه الشبهة التي اوردها
على نفي التواتر وجوابه الفرق بين المجموع وبين كل واحد كما لا يخفى فان للاجتماع تأثيرا واضحا في حصول الاتحاد
بل هو في الاجماع اظهر منه في الخبر الثاني ان المعصوم لو كان معلوما بشخصه فلا حاجة الى الاجماع والا فلا
يمكن الاطلاع على رأيه ودخوله وجوابه انه قد لا يمكن الوصول الى حديثه ولكن يمكن العلم الاجمالي بقوله ورأيه
وقد بينا امكان العلم الاجمالي كما يحصل في الضروريات وانه يمكن العلم برأيه في زمان حضوره بسبب
اقوال تبعته كما يمكن صيرورة الحكم بديهيا في زمانه مع عدم الاستماع عن لفظه ومن ذلك يظهر عدم الفرق
الثالث
بين زمان الظهور والغيبة وقوع الخلاف في حجية الاجماع وفي ادلة حجيته كما مر وفيه ان علماء الشيعة
المتقدمين باقوالهم لم يختلفوا في حجيته وكذلك المحققون من العامة ونسبة بعض العامة القول بعدم
الحجية الى الشيعة افتراء واشتباه لفهم مقصد الشيعة فانهم يمنعون حجية الاجماع من حيث انه اجماع
لا مطلقا وان وجود الخلاف لا ينفي الحجية وكذلك اختلاف مدرك الحجية كما يلاحظ في حجية خبر الواحد
الرابع
وغيره بل الخلاف موجود في اصول الدين واصول المذهب بل في جميع القطعيات الا ما شذ وندر
العقليات
وجود

وجود المخالف في اكثر الاجماعيات وفيه انه ان اراد ان وجود المخالف يمنع من تحقق الاجماع فهو انما
يصح على طريقة العامة مع ان بعضهم ايضا لا يعتبر خلاف النادر واما على طريقتنا فلا يضر وجود المخالف اما
على المختار من الطرق الثلثة فلما عرفت ان المناط هو حصول الجزم بموافقة المعصوم ع ولو باتفاق
جماعة من الاصحاب واما على المشهور من بين القدماء فلانه لا يضر خروج معلوم النسب بل ولا المجهول النسب
ايضا اذا علم انه ليس بمعصوم بل يكفي فيه العلم الاجمالي بان الغير الخارجين الذين علم انهم ليسوا اماما كلهم
متفقون على كذا الحكم حصل العلم الاجمالي بان الامام فيهم مع انه يحتمل تقدم المخالف على تحقق الاجماع
او تأخره مع عدم اطلاعه على الاجماع اذ لم نقل بان كل اجماع تحقق لا بد ان يحصل العلم الاجمالي به لكل احد
سواء كان في حال الحضور او الغيبة بل الاحكام الثابتة من الشرع على اقسام منها بديهي ومنها يقيني
نظري للخواص ومنها ظني للخواص مجهول للعوام والنظري اليقيني ربما يكون يقينيا لبعض الخواص ظنيا لبعض
آخر ومرجوحا عند بعض آخر اذ اسباب الحدس والتتبع مختلفة متفاوتة الحال بالنسبة الى الناظرين و
المتتبعين الا ترى ان الشيعة مجمعون على حرمة العمل بالقياس مع ان ابن الجنيد قائل بجوازه ولا ريب
ان الحرمة اجماعي وكذا عدم وجوب قراءة دعاء الهلال مع ان ابن ابي عقيل قائل بوجوبه وان
شهر رمضان انما يعتبر فيه الرؤية لا العدد مع ان الصدوق خالف فيه وهكذا ولا تفاوت الحال بين
زمان الحضور والغيبة فتحقق الاجماع في كل واحد من الازمنة بالنسبة الى الاشخاص اما يقيني او ظني
واليقينيات مختلفة في مراتب القطع والظنيات في مراتب الرجحان فلا يلزم اطراد الحكم والقول بان
الاجماع المحقق في نفس الامر لا بد ان يحصل به العلم لكل واحد ولا بد ان لا يوجد فيه مخالف نعم لا تفاوت
من القول باحتمال السهو والغفلة والاشتباه في الحدس وذلك لا يوجب بطلان اصل الاجماع
كما لا ينافي الغفلة والاشتباه والخطاء في اصول الدين والعقليات مع حصول الخطاء فيهما كثيرا
وان اراد ان وجود المخالف يمنع من الاحتجاج بالاجماعات المنقولة ويورث العلم بخطاء المدعين
فان اراد انا نجزم مع وجود المخالف بخطائهم في الدعوى فهو في غاية الظهور من البطلان لما عرفت
من امكان حصول العلم مع وجود المخالف وان اراد ان ذلك يورث ضعف الاعتماد عليه
ففيه انه ممنوع لما ذكرنا ان ذلك لا يوجب بطلان مطلق الاجماع ولا مطلق الاجماع المنقول
الا ترى ان خروج بعض الاخبار الاحاد عن الحجية لا يوجب عدم حجية مطلق الاخبار وكثرة تخصيص
العام وكثرة تخصيصه لا يوجب خروج العام عن اصالة العموم وكثرة المخالفات الواقعة في ساير
المسائل وساير العلوم لا يوجب عدم الاعتماد باصل العلم

الاول اذا افتى بعض
تنبيهات

المجتهدين بقول وشاع بين الباقين من غير انكار له وهو المسمى بالاجماع السكوتي فهو ليس بحجة خلافا لبعض
اهل الخلاف لان الاجماع هو الاتفاق ولم يعلم لاحتمال التصويب على مذهب المخالفين واحتمال
التوقف والتمهل للنظر او لتجديد النظر فيكون ذا بصيرة في الرد على مذهبنا في غير المعصوم ولاحتمال
خوف الفتنة بالانكار او غير ذلك من الاحتمالات فلا يكشف السكوت عن الرضاء نعم اذا تكرر ذلك في
وقايع متعددة كثيرة في الامور العامة البلوى بلا نكير يجب بحكم العادة بالرضاء فهو حجة الثالث
قال في المعالم الحق امتناع العلم بكون المسئلة اجماعية في زماننا هذا وما ضاهاه اى الآن جهة النقل
عن الازمنة السابقة على ذلك اذ لا سبيل الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين
المجهولين ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه فكل اجماع يدعى
في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا هذا وليس مستندا الى نقل متواتر او احاد حيث يعتبر
او مع القرائن المفيدة للعلم فلا بد ان يراد به ما ذكره الشهيد الشهرة الى ان قال وعلى هذا مثل
هذا يظهر بعض علماء اهل الخلاف حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول الاجماع الا في زمن
الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن معرفتهم باسرهم على التفصيل اقول لا ريب في امكان حصول
العلم في هذا الزمان ايضا كما اشرنا على طريقة التي اخترناها فانه يمكن حصول العلم من تتبع كلمات
العلماء في مؤلفاتهم باجماع جميع الشيعة من زمان حضور الامام الى زماننا هذا بسبب اجتماعهم وعدم ظهور
مخالف مع قضاء العادة بان المتصدين لنقل الاقوال حتى الاقوال الشاذة النادرة حتى من
الموافقة وسائر الملل الذين لو كان قول في المسئلة من علمائنا لنقلوه واذ اتفاق الى ذلك — الموافقية له
دعوى جماعة منهم الاجماع ايضا وكذا سائر القرائن مما اشرنا سابقا فيمكن حصول العلم بكونه
اجماعيا بمعنى كون اجتماعهم كاشفا عن موافقتهم رأيهم وما قيل انهم لعلهم اعتمدوا الى دليل
عقلي لو وصلنا ليظهر عدم دلالته على المطلوب ولم يعتمدوا الى ما صدر من المعصوم من قول او فعل
او تقرير ففيه لا يخفى ان هذا الكلام لا يجري في الامور التي لا مجال للعقل فيها وجل الفقه بل كله
من هذا الباب وما يمكن استفادته من العقل فان كان من جهة ادراك حسن ذاته او قبح ذاته فلا
اشكال في كونه متبعا سواء كان انعقد عليه الاجماع او لا وان كان من باب استنباط او تخريج او
تفريع فالعقل يحكم والعادة تقتضي بعدم اتفاق آراء هذا الجم الغفير المتخالفة المذاق والمتباينة
المشرب على دليل غير واضح المأخذ كما اشرنا سابقا سيما واصحابنا لا يعملون بامثال ذلك وان
كان ما خوذا من النص فهو المطلوب نعم يظهر الاشكال فيما لو استدلوا بعلة غير معلومة المأخذ كما استدلوا

فى لزوم تقديم البينة والتزكية على اليمين اذا كان المشتغل بالحق هو الذي يدعي اليمين وانه لو قدم اليمين
وقع ملغاة بان وظيفة المدعي هو البينة واليمين متمم ويمكن ان يقال هذا ايضا في الحقيقة اتفاق آخر
على امر شرعي وهو كون اليمين متلبسة بوصف المتممية ولازم التأخير في اتفاقهم على هذا التعليل ايضا
اتفاق على امر شرعي فاذا حصل من التتبع اجتماع السلف والخلف على اصل الحكم فلا يضر هذا التعليل و
لا يقدح في امكان دعوى الاجماع ان هذه العلة غير واضحة المأخذ ولا دليل على حجيتها لامكان دعوى
الاجماع على اصل العلة ايضا نعم ما اختاره من الطريقة لا يتم دعوى حصول العلم بالاجماع في امثال
هذا الزمان بل يشكل ثبوته في زمان الحضور ايضا الآن نقول كلامهم بما ذكرناه سابقا من ان يراد من حصول
العلم باقوال العلماء حتى الامام العلم الاجمالي لا العلم التفصيلي حتى ينتفي فائدة الاجماع ويكفي في
ذلك عدم معرفة آرائهم تفصيلا وان فرض معرفتهم باشخاصهم تفصيلا دون مذهبهم ويقينهم وبالجملة
انكار امكان العلم بالاجماع في هذا الزمان مكابرة انعقاده في الازمنة السابقة وكيف يمكن — وان كان
قبول امكان حصول العلم بالبديهي بسبب التسامع والتظافر للعوام والخواص ولا يمكن دعوى العلم — وبهذا في
النظري للعلماء المتفحصين المدققين وبالجملة فيمكن حصول العلم الضروري بكون الشيء مجمعا — المحققين
عليه والعلم النظري دونهما الظن المتاخم للعلم اذ كثيرا ما يحصل لنا الظن المتاخم للعلم بكون المسئلة
اجماعية بسبب القرائن والتتبع التام ويختلف الحال في اليقين ومراتبه والظن ومراتبه بحسب المتتبعين
ولعل الاجماع الظني ايضا يكون حجة كالشهرة بل هي فيها بعد لو لم يكن هناك دليل اقوى منه والى ما
بيناه يرجع كلام المحقق في جواب ما نقل في المعالم عن بعض علماء اهل الخلاف حيث قال انا نجزم بالمسائل
المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر الاخبار — قطعا فيه
عليه وحاصله انه لا ينحصر العلم بحصول الاجماع في زمن الصحابة بل يحصل في امثال زماننا بالتسامع
وتظافر الاخبار ان المسئلة اجماعية من دون ان ينقل يدا بيد اصل الاجماع من الزمان السابق
الى الزمان اللاحق ونقل صاحب المعالم عن مراده واعترض عليه بان ذلك لا ينافي ما ذكره بعض العامة
حيث اراد حصول العلم الابتدائي وما ذكره العلامة ادعاء حصول العلم بالنقل وانما دعاه الى هذا
الاعتراض افراد الضمير المجرور في كلمة عليه وقرينة المقام ومقابلة الجواب للسؤال لا يدل على ان
مرجع الضمير كل واحد من فقهاء العلماء المجمعين كما لا يخفى ومما ذكرنا ظهر ما في قوله فكل اجماع يدعى في كلام
الاصحاب الخ لانهم عدول ثقات وادعوا العلم بحصول الاجماع فلا يجوز تكذيبهم ويكون لنا بمنزلة
خبر صحيح اخبر به العدل عن الامام بلا واسطة مع ان ما ذكره موافق للشهيد من ارادة الشهرة لا يليق بمن

هو دونهم بمراتب يكفر فكيف وهم امناء الائمة ونواب الائمة ومتكفلوا ايتامهم المرشدون المنقذون
الحجج على الخلق بعد ائمتهم وهذا منهم تدليس وخداع حيث يصطلحون في كتبهم الاصولية ان الاجماع هو
الاجتماع الكاشف عن راى امامهم ويطلقون منه في كتبهم الفقهية على محض الشهرة حاشاهم من ذلك
نعم يتطرق الغفلة والاشتباه عليهم لا تبعه واحتمال الخطاء لا يوجب الحكم ببطلانه في نفس الامر و
عدم جواز الاعتماد على الظن الحاصل به لو لم يزاحمه ظن اقوى او لم يظهر من الخارج قراين يدل على غفلته
في دعوى الاجماع واشتباهه في حدسه وكذا لا وجه لساير التوجيهات الذي ذكره الشهيد في الذكرى ايضا من
انهم ارادوا بالاجماع عدم ظهور المخالف عندهم حين دعوى الاجماع الان يرجع الى الاجماع على مصطلح
الشيخ وقد عرفت ضعفه وانه خلاف مصطلح جمهورهم بل الشيخ ايضا يريد من الاجماع الذي يدعيه مصطلح
مصطلح المشهور كما سنشير اليه او ارادوا بالاجماع على رواية معنى تدوينه في كتبهم منسوبا الى الائمة او تاويل
الخلاف على وجه يمكن مجامعته لدعوى الاجماع وان بعد كجعل الحكم من باب التخيير وذلك بعيد كل
لا حاجة اليه فنقول تلك الاجماعات اجماعات نقلها العلماء منهم ومن يقول بحجية الاجماع المنقول بخبر
الواحد يقول بحجيتها الا ان يعارضها اقوى منها من الادلة وظهور الخلل في بعضها لا يوجب خروج اصل
الاجماع المنقول عن الحجية او كون جميع تلك الاجماعات باطلة في نفسها قد عرفت ان الاجماع
هو الاتفاق الكل او اتفاق جماعة يكشف عن راى الامام فاما لو اتفق جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم
مخالف ولم يحصل القطع بقول الامام فهو ليس باجماع جزما وقال الشهيد في الذكرى بل هو حجة مع
عدم متمسك ظاهر من حجة عقلية او نقلية الظاهر ذلك لان عدالتهم يمنع من الاقتحام على الافتاء
بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر بالدليل عدم الدليل خصوصا وقد تطرق الدروس الى كثير من الا
حاديث لمعارضة الادلة المخالفة ومباينة الفرق المنافية وعدم تطرق الباقين الى الرد له مع ان
الظاهر وقوفهم عليه وانهم لا يقرون ما يعلمون خلافه فان قلت لعل سكوتهم لعدم الظفر بمستند من
الجانبين قلت كيف يبقى قول لا دليل له سليما عن المعارض ولا فرق بين كثرة القائل بذلك او قلته
مع عدم معارض وقد كان الاصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرايع الشيخ ابي الحسن بن بابويه رحمهما الله
عند اعواز النصوص لحسن ظنهم به وان فتواه كروايته وبالجملة تنزل فتاويهم منزلة رواياتهم هذا
مع ندور هذا الفرض اذ الغالب وجود دليل دال على ذلك القول عند التامل وقال في المعالم
بعد ما نقل كلامه الى قوله عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما يؤمن معها
تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء بمامون على الظنون اقول وسيجي منه

رحمه الله

رحمه الله في مباحث الاخبار استناده الى ما يدل على كفاية الظن حينئذ اذا انسد باب العلم ولا ريب
ان ما ذكر من الظنون القوية فلو لم يعارضه ما هو اقوى منه فلا يبعد الاعتماد عليه سيما اذا كان القائل
به في غاية الكثرة على ان الوجه بعيد كما ذكره في الذكرى الرابع قال في الذكرى الحق بعضهم المشهور بالمجمع
عليه فان اراد في الاجماع فهو ممنوع وان اراد في الحجية فهو قريب بمثل ما قلناه يعني قوله لان عدالتهم
يمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم الى آخر ما ذكره لقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهاره في الرواية
بان يكثر تدوينها او الفتوى اقول وقوله بقوة الظن يحتمل ان يكون المراد به بيان كون الظن الحاصل
من مخالفيهم ولما كان المفروض في المسئلة السابقة عدم العلم بالمخالف فلم يتعرض لذلك وما ذكره في حجية
ويؤيده قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك واترك الشاذ النادر فان المجمع عليه لا ريب فيه فان ملاحظة
الحكم والتعليل في الرواية يقتضي ارادة الشهرة من المجمع عليه او الاعم والعلة المنصوصة حجة والتخصيص
بالرواية خروج عن القول بحجية العلة المنصوصة كما لا يخفى وعلى القول بكون الاصل العمل بالظن بعد
انسداد باب العلم الا ما اخرجه الدليل يتقوى حجية الشهرة واذا كان معها دليل ضعيف فالاولى
بالقبول سيما اذا كان الدليل في طرف المخالف اقوى بل كلما كان الادلة والاخبار في جانب المخالف
اكثر واوضح يتقوى جانب الشهرة ويضعف الطرف المقابل الى آخر ثم ان صاحب المعالم اعترض على
الشهيد رحمه الله بمثل ما سبق وبان الشهرة التي يحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ لا الواقعة
بعده قال واكثر ما يوجد مشتهرا في كلام الاصحاب حدث بعد زمن الشيخ كما نبه عليه والدي في كتاب
الرعاية الذي الفه في دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشاؤا بعد زمن الشيخ كانوا
يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتاخرون وجدوا احكاما مشهورة
قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما
حصلت بمتابعيه ثم نقل من والده تاييد ما ذكره من كلام بعض اصحابنا وانت خبير بان هذا الكلام
في غاية البعد فان توجيه كلام والده لا يمكن بمثل ما نقلناه عن الشهيد ره فيما لم يعرف خلاف احد
ولم يظهر مستندهم في الحكم فان ذلك في المقام الذي لم يظهر مستند الحكم ولا باعث لمتابعتهم
لحصول الظن بان قولهم كان عن دليل شرعي واما القول بان كل مشهور بعد زمن الشيخ هو
من هذا القبيل فلا ريب انه اختلاق وان ابقينا كلامه على ظاهره من تجويز تقليد الجماعة للشيخ
مع ان تصريحهم بحرمة التقليد على المجتهد فهو جرأة عظيمة ولا ريب ان ذلك فرع تفسيقهم
مع انا نرى مخالفتهم له كثيرا بل اكثر من مخالفة القدماء بعضهم لبعض واعتراضهم عليه

فى غاية الكثرة على انّا نقول ان كتب الشيخ كثيرة وفتاويه فى كتبه متخالفة بل فى كتاب واحد فتاوى متخالفة فمن الشهرة حصلت فى ان موقع وبتبعه ان فتوى من فتوّاه وتقليدان كتاب من كتبه اذ قلّ ما يوجد قول بين الاصحاب فتاويه
الاول وللمتأخرين موافقة فيه وربما وافق المشهور فتوايه فى بعض ويخالف فتويه فى آخر وربما كان بالعكس وربما
كانت موافقة للخلاف وهكذا وبالجملة هذا الكلام من الغرابة بحيث لا يحتاج الى البيان فان كان المتقدم
على الشيخ فى رتبة متأخرة عنه فى اولى بالاذعان مع ان المشهور ربما كان موافقا للخلاف وطوا وان
كان بالعكس وربما كانت موافقة للنهاية وهكذا ثم يمكن ترجيح الشهرة الحاصلة بين القدماء من جهة
قربهم بزمان المعصوم ع وان كان لترجيح الشهرة بين المتأخرين ايضا وجه لكونهم ادق نظرا او اكثر
تأملا وتبحا مل فقه على من هو افقه منه فعلى المجتهد التحري والتأمل وملاحظة رجحان الظن بحسب المقامات
وقد وجدنا المقامات مختلفة غاية الاختلافات ويترجح عندنا شهرة القدماء تارة وشهرة المتأخرين اخرى
وتارة وجدنا مشهورًا لا اصل له واخرى وجدناها مستقلة فى الحكم ومحلا للاعتماد ثم اعترض على كلاما وهو ان
المشهور عدم حجية الشهرة فالقول بحجية الشهرة مستلزم للقول بعدم حجيتها وما يستلزم وجوده عدمه فهو باطل
ويمكن دفعه بان الذى يقول القايل هو حجية الشهرة فى مسايل الفروع والذى يلزم عدم حجيته هو الشهرة
فى المسئلة الاصولية هى عدم حجية الشهرة ولا منافاة ووجه الفرق ايضا ان المسئلة الاصولية على دليل
عقلى يمكن القدح فيه وهو عدم الاطمئنان على الخطاء فى الظنون وهو الابقاء مع ما دلّ على حجية الشهرة وهو
ما دلّ على حجية الظن بعد انسداد باب العلم الآن او حجية الدليل كالسبر والعلة المنصوصة وغيرهما فان
يحصل من الظن بصدق الجماعة فى الحكم الفرعى اقوى من الظن الحاصل من قول الجماعة بعدم جواز العمل
بالمشهور الخامس قد يطلق الاجماع على غير المصطلح الاصولية كاجماع اهل العربية والاصوليين واللغويين
ومثل قولهم اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنه واجمع الشيعة على روايات فلان وهذا ليس كالشايع فى قول
الحجة ولكنه مما يعتمد عليه فى مقام الترجيحات ومراتب الظنون السادس لا يجوز خرق الاجماع فتأمل
المركب عندنا سواء كان مركبا من قولين او اكثر فلا يجوز القول بزائد على ما اجمعوا عليه وذلك قد يحصل
بملاحظة موارد حكمين او احكام متعددة من الاحكام الشرعية على موضوع واحد بحسب اقوال الامة ثم حكم
آخر من آخر وقد يحصل بملاحظة موارد حكمين من فريقين منها على موضوع كلى ثم حكم موافق لاحدهما فى
بعض افراد ذلك الموضوع وحكم آخر موافق للآخر فى البعض الآخر من تلك الافراد من فريق آخر
مثال الاول ان القول بين الشيعة منحصر فى الجب الجهر بالقراءة فى ظهر الجمعة مثلا والقول
بحرمته فالقول بوجوبه خرق الاجماع المركب ومثال الثانى ان المشترى اذا وطى الجارية

البكارة

البكارة ثم وجد بها عيبا فقيل لا يجوز الرد وقيل يجوز الرد مع الارش وهو تفاوت بين الثيبوبة والبكارة
فى القول بردها مجانا خرقا للاجماع المركب ومثال الثالث ان الشيعة مختلفة فى وجوب الغسل بوطى الدبر فى الكل
بوجوبه فى المرءة فاى به فى الغلام ومن لم يقل به لم يقل فى شئ منهما فالقول بوجوبه فى بعض افراد الدبر وهو دبر المراة
دون الرجل خرق للاجماع المركب وكك مسئلة الفسخ بالعيوب فان الامة مختلفة فيه فقيل يفسخ بها كلها والقول
بالفسخ فى بعض العيوب دون بعض خرق للاجماع المركب وقد يسمى هذا قولا بالفصل ويقال لا يجوز القول بالفصل
ويتمسكون بعدم القول بالفصل فى تعميم الحكم فى كل واحد من القولين بالنسبة الى افراد الموضوع وقد يقولون
اذا لم يفصل الائمة بين المسئلتين فى حكم فلا يجوز القول بالفصل بينهما وذلك اذا لم يكن هناك كلى جامع لموضوع والعيب
المسئلتين مثل الدبر والقبل ومن امثلته ان بعضهم قال بان المسلم لا يقتل بالذمى ولا يصح بيع الغايب وبعضهم
يقتل المسلم بالذمى ويصح بيع الغايب فالقول بالقتل وعدم الصحة قول بالفصل بين المسئلتين وقد يجتمع خرق
الاجماع المركب مع القول بالفصل وقد يتغاير من الجانبين فمادة الاجتماع هو مسئلة وطى الدبر والفسخ بالعيوب
وامثالهما ومادة الافتراق من جانب خرق الاجماع المركب الجهر فى ظهر الجمعة ورد الجارية الموطوءة ونحوهما
واما من جانب القول بالفصل فامثلة كثيرة سنشير الى بعض ما يتلى عليك فاستمع لتحقيق هذا المقام على ما يستفاد
من كلامهم وهو انه اذا لم يفصل الائمة بين المسئلتين او اكثر فان نصوا على عدم الفصل بينهما بان يعلم من حالهم
الاتفاق على ذلك وان لم نجد التصريح به من كل منهم فلا يجوز الفصل سواء حكموا بعدمه فى كل الاحكام او بعض
الاحكام وله صور ثلث الاولى ان يحكم الائمة بحكم فيهما مثل انهم سيقولون بوجوب الاجتناب عن البول بقوله
اغسل ثوبك من البول مالا يؤكل لحمه فالحكم من الائمة للبول واحد وهو النجاسة وهم متفقون على عدم الفصل
بين وجوب غسل الثوب منه والبدن وتنزيه المأكول والمشروب والمساجد والمصاحف وغير ذلك وكك
سائر احكام النجاسات فاتفقوا على عدم الفصل بين احكام المذكورات بالنسبة الى ملاقاة البول مع
كون الحكم واحدا ايضا فهذا فى الحقيقة اجماعان بسيطان وليس هنا اجماع مركب وموارد هذه الصورة فى الاحكام
الشرعية فوق الاحصاء الثانية ان يحكم بعض الائمة فى المسئلتين بحكم وبعض آخر بحكم آخر مثل ان بعضهم
يقول بنجاسة الماء القليل الذى فى الاناء بولوغ الكلب وكك بنجاسة القليل الذى فيه الدجاجة التى وطئت
العذرة وكك غيرهما من افرادهما وهذا ايضا مما اجتمع فيه الاجماع المركب مع الاتفاق على عدم الفصل فهناك
اجماع بسيط ومركب وذلك ايضا فى الاحكام الشرعية فى غاية الكثرة الثالثة ان لا يعلم حكم منهم فيهما بخصوصه
وان اتفقوا على الحكم بعدم الفرق بينهما وذلك فى الاحكام الاجتهادية التى لم يتعين فيها حكم بحيث ينعقد عليه
اجماع بسيط ومركب سواء كان فى اول الاطلاع على المسئلة وابتداء البحث فى خصوص حكمها او بعد الاطلاع

والحق قبل استقرار الامر على حكم او حكمين مثلا انا اذا لم نعلم حكم تذكية المسوخ فاذا ثبت جواز تذكية الذئب من
جملتها من حيث ما دل على جواز تذكية السباع فيحكم بجواز التذكية في الباقي اذ ثبت الاتفاق على عدم القول بالفصل
هكذا في الحشرات بعد اثبات حكم المسوخ بما ذكرنا نقول بجواز الذكية في الفارة لكونها من المسوخ وقد اثبتنا
جواز ما فيها وهكذا او اشباه ذلك ايضا كثيرة وان لم ينصوا على عدم الفصل ولم يعلم اتفاقهم على ذلك
ولكن لم يكن فيهم من فرق بينهما ايضا فان علم اتحاد طريق الحكم فيهما فهو في معنى اتفاقهم على عدم الفرق مثاله
من ورث العمة يورث الخالة ومن منع احدهما منع الاخرى لاتحادهما في الطريقة وهي قوله تعالى واولوا الا
رحام بعضهم اولى ببعض ومثله زوج وابوان وامراة وابوان فمن قال للام ثلث اصل التركة كابن عباس
قال به في الموضعين ومن قال لها ثلث الباقي بعد فرضها قال في الموضعين فقول ابن سيرين فقال في الزوج
بمثل قول ابن عباس دون الزوجة وعكسه آخرون وان لم يعلم اتحاد الطريقة فقال العلامة ره الحق جواز
الفرق لمن بعدهم عملا بالاصل السالم عن معارضة مخالفة حكم مجمع عليه او مثله وهو اتحاد طريق الحكم فيهما ولان
منع المخالفة يستلزم ان من قلد مجتهدا في حكم ان يوافقه في كل حكم ذهب اليه وهو ظاهر البطلان وقال في
المعالم والذي يأتي على مذهبنا عدم الجواز لان الامام مع احد الطائفتين قطعا اقول وهذا لا يتم الا مع
العلم بعدم خروج قول الامام عن القولين والمفروض عدم ثبوت الاجماع ويمكن التكلف في ارجاع
كلامه الى صورة الاجماع ولكنه بعيد فلنرجع الى ما كنا فيه ونقول لا يجوز خرق الاجماع المركب بمعنى ما علم ان قول
الامام ليس بخارج عن احد الاقوال فان الخروج عن الكل واختيار غيره يوجب ترك قول الامام يقينا فهذا هو
الوجه فيما اخترناه من المنع مطلقا واما العامة فاكثرهم قد وافقنا على ذلك وذهب اقلون منهم الى الجواز
وفصل ابن الحاجب ومن تبعه بان الثالث ان كان يرفع شيئا متفقا عليه كمسئلة رد البكر مجانا فلا يجوز
والا فيجوز كمسئلة فسخ النكاح ببعض العيوب بلا ثانية وافق في كل مسئلة مذهبا فلم يخالف اجماعا ويوضحه مثل
قتل الذمي وبيع الغائب المتقدم فيها مسئلتان خالف في احدهما بعضا وفي الآخر بعضا وانما الممنوع مخالفة الكل
فيما اتفقوا عليه واستدل المانعون منهم مطلقا بانهم اتفقوا على عدم التفصيل في مسئلة العيوب ومسئلتي
الآخر فالمفصل خالف الاجماع ورد بمنع اتفاقهم على عدم التفصيل فان عدم ~~التفصيل~~ القول بالفصل
ليس قولا بعدم الفصل وانما الممنوع مخالفة ما قالوا بنفيه ~~لا ما لم يقولوا بنفيه~~ لا ما لم يقولوا بثبوته ونوضحه
مسئلة قتل الذمي وبيع الغائب والتزم بان من قال بالايجاب الكلي في مثل مسئلة العيوب فيستلزم
قوله بطلان السلب الجزئي الذي هو نقيضه قطعا بل بطلان التفرقة ومن قال بالسلب الكلي يستلزم قوله بطلان
الايجاب الذي هو نقيضه قطعا بل بطلان التفرقة والقول بالتفصيل مركب من الجزئيين فالمركب منهما باطل

على القولين باعتبار احد جزئيه قطعا ولا يخفى ما فيه فان دلالة القول بالقضية الكلية وان سلمت من باب الالتزام
للالتزام البين بالمعنى اللازم كما في دلالة الامر بالشيء على النهي عن الترك كما مر لكن بطلان احد جزئي المركب انما يستلزم
بطلان جزئي المركب من حيث هو مركب لا من حيث سائر الاجزاء مع ان لا تركيب هنا حقيقة بل الجزئيان كل
منهما مسئلة براسها اتفق القائل بهما مطلقا لا بشرط اجتماع كل منهما مع الآخر ولا بشرط التركيب وهكذا الكلام
في جانب سالبة الكلية مع الآخر ولا بشرط التركيب فلا دلالة في احد القولين الا على بطلان احد الجزئيين
فلم يثبت اجماع الفريقين على بطلان احد الجزئيين فلم يثبت اجماع الفريقين على بطلان كل واحد منهما واما
ما قيل ان اتحاد الحكم في كل الافراد لازم لقول كل الامة وان لم يقولوا به صريحا والتفصيل ينافيه ففيه ان
اللازم لقولهم انما هو اتحاد الحكم في كل الافراد بلزوم تبعي لا القول باتحاد الحكم في كل الافراد وما يفيد
في تحقق الاجماع هو الثاني لا الاول سلمنا لزوم الثاني ايضا لكن لا يلزم من القول باتحاد الكل في الحكم
القول ببطلانه بالحكم للموافق في البعض اذ ليس في القول باتحاد الكل في الحكم لزوم انضمام كل
منها بالآخر لان الحكم انما يتعلق بكل واحد من الافراد لا بالافراد بشرط تركبها واجتماعها سلمنا جميع ذلك
لكن المسلم من العقاب على مخالفة الاجماع والقدر الثابت الحجية من الاجماع هو ما علم اتفاقهم على
بدلالتهم المقصود لا التبعيات وادلتهم التي اقيمت على ذلك انما تعرف في ذلك واستدل المانعون
ايضا بان فيه تخطئة كل فريق في مسئلة وفيه تخطئة كل الامة والادلة السمعية تنفيها ورد بان المنفي
تخطئة كل فيما اتفقوا عليه واما فيما لم يتفق عليه بان يخطأ كل بعض في مسئلة غير ما يخطأ فيه الآخر فلا منع
اقول وقد مر منا ما يجدك شيء في هذا الكلام وما يصلحه في خصوص الاستدلال بقوله لا يجتمع امتي على
الخطاء بجعل اللام للجنس او للعهد ولكن الاظهر على مذهبهم في هذا المقام هو قول المانع كما بينا احتج
المجوزون بان اختلافهم دليل على ان المسئلة اجتهادية يعمل فيها بما اقتضاه الاجتهاد وادى
اليه فيجوز احداث قول ثالث واجيب بان الاختلاف انما يدل على جواز الاجتهاد اذا لم يكن هناك
اجماع مانع فاذا اختلفوا على قولين ولم يستقر خلافهم كانت المسئلة اجتهادية وهنا استقر خلافهم على قولين
فلا يجوز الثالث واحتجوا ايضا بمسئلة بعض الام ومخالفة ابن سيرين وتابعه آخر وعدم انكارهم
عليها واجيب بانه كان قسما من الجائز لم يكن فيه مخالفة الاجماع كالفسخ للعيوب ويشكل هذا الجواب
بان الظاهر انه اتحد فيه طريق المسئلتين الآن يمنع عن ذلك واما عندنا فلا اشكال لعدم الثبوت ثم
ان الكلام في تحقق الاجماع المركب وحجيته واقسامه من القطع والظن وغير ذلك يظهر مما مر
في الاجماع البسيط فلا حاجة الى الاعادة

اذا اختلف الامة على قولين ولم يدل على احدهما

دليل قطعي او ظني يرجحه على الآخر فمقتضى طريقة العامة الرجوع الى مقتضى الاصل ان لم يكن موجبا لخرق المتفق عليه والا فالتخيير واما على مذهب الامامية ففيه قولان نقلهما الشيخ في العدة احدهما اسقاط القولين والتمسك بمقتضى العقل من حظر او اباحة على اختلاف مذاهبهم وثانيهما التخيير وانهما يجريان مجرى خبرين تعارضا ولم يكن مرجح لاحدهما ورد الشيخ القول الاول بانه يوجب طرح قول الامام واختار الثاني واعترض المحقق بان في التخيير ايضا ابطالا لقول الامام لان كلا من الطائفتين يوجب العمل بقوله الآخر فلو خيرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم ولا يخفى ضعف هذا الاعتراض فان التخيير طريق في العمل للجاهل بالحكم لا قول في المسئلة يوجب طرح كل واحد من القولين كالتخيير في العمل بالخبرين المتعارضين وحكم كل واحد منهما ببطلان القول الآخر وعدم صحته في نفس الامر كما لا ينافي تجويزه العمل به للجاهل كما انه لا يجوز للمجتهد منع مقلد مجتهد آخر من تقليده وان علم خطاءه في المسئلة بل له ان يجوز تقليده اذا كان اهلا للاجتهاد ويرخصه فيه فان الترخيص في التقليد غير امضاء نفس الحكم واظهار الرضا به بالخصوص ثم ان فرض اتفاق الفريقين بعد الاختلاف على احد القولين فجوز الشيخ جواز ذلك على القول بالرجوع بمقتضى العقل واسقاط القولين لانه يكشف انعقاد الاجماع ح على ما اجتمعوا عليه واما على المختار من التخيير فمنعه لانه يوجب بطلان القول الآخر والمفروض كان التخيير بينهما وهو ينافي البطلان وهو ضعيف لان التخيير انما كان في العمل بجهالة وجه قول الامام بخصوصه وبعد انعقاد الاجماع يتعين قول الامام ويظهر بطلان القول الآخر ولا منافاة بين عدم ظهور البطلان وجواز العمل به في وقت وظهور البطلان وعدم جواز العمل به في وقت آخر ولا يجوز تعاكس الفريقين عند اصحابنا للزوم رجوع المعصوم ع عن قوله اللهم الا اذا كان القولان منه وكان احدهما من باب التقية وهو خلاف الاصل ولا يصار اليه الا مع الثبوت وربما يستدل على عدم التعاكس بقوله ع لا تجتمع امتي على الخطاء بناء على كون اللام للجنس للزوم الاجتماع على جنس الخطاء ح فان من عدل عن الخطاء فيلزم الخطاء اولا ويلزم الفرقة الآخر لعدولها عن الصواب الى ذلك الخطاء فصدر عن كل منهما جنس الخطاء وان كان في وقتين وربما يستدل بذلك على هذه للزوم على عدم خلو الزمان عن المعصوم ع لان الا لو كان كل واحد من الامة وان كان خطاء كل منهم غير خطاء الآخر يوجب اجتماعهم على جنس الخطاء فلا بد من معصوم ع حتى يصدق عدم الاجتماع على الخطاء ويؤيده قوله لا يزال طائفة من امتي على الحق بناء على كون اسم كلمة لا يزال كلمة طائفة لا ضمير الشأن الاقرب حجية الاجماع المنقول بخبر الواحد لانه خبر وخبر الواحد حجة اما الاول فلان قول العدول اجمع العلماء على كذا يدل

بالالتزام

نقل

بالالتزام على قول المعصوم ع او فعله او تقريره الكاشفات عن اعتقاده على طريقة المتأخرين او على رايه واعتقاده على طريقة القدماء فكانه اخبر على اعتقاد المعصوم اخبارا التزاميا عن علم فهو بناء وخبر واما الثاني فلما سيجيء في مبحث الاخبار والفرق بين الطريقين ان الاول يفيد كونه خبرا مصطلحا والثاني انه خبر لغة وعرفا ومما ذكرنا ظهر وجه الاستدلال باية النبأ والنفر وغيرهما من الآيات الدالة عليه كالخبر لان تحصيل المعرفة به وتفقيه والاخبار به انذار واما الاجماع الذي نقلوه في حجية خبر الواحد فلما كان بالنسبة الينا منقولا فالتمسك به دوري ومن ظهر له القطع بذلك الاجماع بحيث يشمل هذا النبأ الذي هو مدلول التزامي للاجماع المنقول الذي نحن نتكلم به فهو والا فلا وجه للاستدلال به واما انسداد باب العلم وانحصار الطريق في الظن فدلالته عليه واضحة لان مقتضاه حجية الظن من حيث انه ظن خاص واستدلوا ايضا على حجيته بالاولوية بالنسبة الى خبر الواحد فان الظن المنقول بخبر الواحد اذا كان حجة فالقطع المنقول به اولى وسيجيء الكلام في توضيح هذا الاستدلال وبقوله ع نحن نحكم بالظاهر واجيب عن الاول بان الاطلاع على الاجماع امر بعيد فالظن بوقوعه اضعف من الظن بوقوع الخبر وربما يمنع من جهة تلك التساوي ايضا وعن الاول والثاني بانهما لا يفيدان الا الظن وهو غير معتبر في الاصول اقول واحتمال الخطاء في دعوى الاجماع معارض بكثرة الحوادث اللاحقة بالاخبار من حيث المتن والسند والدلالة والتعارض والاختلاف والاضطراب والسهو والغفلة والنقل بالمعنى مع الاشتباه في فهم المقصود والاجماع المنقول خال عن اكثرها ذكر فيبقى مزية العلم مرجحا ودعوى لزوم القطع في الاصول خالية عن شاهد ودليل وقد مر الاشارة اليه وسيجيء والحق ان المقامات مختلفة في الترجيح فرب خبر يقدم على اجماع منقول بل وعلى اجماعين منقولين ورب اجماع منقول يقدم على خبر صحيح بل واخبار صحيحة فلا بد من ملاحظة الخصوصيات والمرجحات الخارجية واحتج المنكر للحجية بان مقتضى الآيات والاخبار حرمة العمل بالظن في الفتوى والعمل خرج خبر الواحد بالاجماع والآيتين وبقي الاجماع المنقول تحت الاصل وفيه انا لا نعلم ان الاجماع انعقد على حجية هذا الخبر الذي هو المدلول الالتزامي لنقل الاجماع او لا نعلم الاجماع عليه لانه ليس بحديث افرك اما الآيات فقد ذكرنا انهما شاملة ايضا واما الاجماع على ما ادعاه الشيخ وغيره كما سيجيء فهو لا يدل الا على حجية الخبر مطلقا بل غايته ما ثبت هو اخبار الآحاد مع وصف تداولها بين اصحاب الائمة ولا ريب ان حال زمانهم وزماننا متفاوت غاية التفاوت بسبب قلة الوسائط التي في وقتنا بسبب تغاير الاصطلاحات وتفاوت

القرائن في فهم اللفظ وبسبب تلك التعارض المتفاوت حاله بالنسبة الى زماننا فلا اعتماد على الاجماع المدعى الذي
لم يعلم دعويه ولا دعوته الا على العمل بالاخبار الآحاد في زمان الائمة لا يثبت الاجماع على جواز العمل في
زماننا ايضا فاتفوك في ثبت اخبار الآحاد في زماننا يفوتك في الاجماع المنقول فان ادرت اثبات جواز
العمل على الظنون التي تحتاج اليها في العمل باخبار الآحاد في زماننا من جهة المتن والسند والدلالة وغيرها
من الوجوه كلها بالدليل من اجماع او غيره فلا ريب انه لا يحصل فاسد بل العمل بظواهر الآيات ايضا كذلك
اذ لا ريب ان القدر الثابت من كون الآية حجة هو مفاهيم المشافهين وتحصيل مفاهيمهم يحتاج الى اعمال
ظنون شتى لا يمكن دعوى الاجماع على حجية كل واحد منها وبالجملة من تتبع الفقه وبلغ الى حقيقته يعلم ان
دعوى انه لا يجوز العمل فيها الا بظن يثبت حجيته من الاجماع او دليل قاطع آخر مجازفة فاذا لم يبق فرق
بين الظنون فلا ريب ان الاجماع المنقول مما يفيد الظن بل ربما يفيد ظنا اقوى من كل الخبر بل الآية
ايضا فالآيات والاخبار الدالة على حرمة العمل بالظن مخصوصة بصورة امكان تحصيل العلم او بالاصول
الدين فقط كما هو مورد اكثر الآيات نعم مثل القياس التي اجمع الشيعة على بطلانه فصار حرمته من
ضروريات المذهب فهو انما خرج بالدليل فقيض الدليل بجواز العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل ولذلك
ذهبنا سابقا الى تقوية حجية الشهرة والاجماعات الظنية ومن ذلك قاعدة الغلبة والحاق الظن بالاعم
الاغلب وان كان ذلك مما يستفاد من الاخبار ايضا كما اشرنا في اوائل الكتاب ثم ان الاشكال في الا
جماعات المنقولة بسبب وجه الى التقليد مقدر في تحقق الاجماع كما عرفت ووقوع الخطاء من المدعي ايضا
الاستنباط ايضا لا ننكره وكم من هذا القبيل في اخبار الآحاد مع انا نقول بحجيتها وكذا التعارض والاختلاف
فكما يمكن حصول الاختلاف في الاخبار من جهة الغفلة والنسيان وسوء الفهم والنقل بالمعنى وغيره
ذلك فهو لا يقدح في حجية مطلق خبر الواحد فكذلك ما نحن فيه فان مبنى الاطلاع على الاجماع غالبا
على الحدس وهو مما يجري فيه الخطاء والخلل في القطعيات وغاية الكثرة الاترى ان بعض ارباب العقول
يدعي ان الجسم بعد الانفصال هو هو بالبديهة والآخر يدعي انه غيره بالبديهة فتعارض الاجماعات
ومخالفتها يبنى على ذلك الاترى ان السيد ره ادعى الاجماع على عدم حجية خبر الواحد وادعى الشيخ الاجماع
على خلافه ووجه ان السيد كان ناظرا الى طريقة المتكلمين والناظرين في اصول العقائد والنظر الى ذلك
في نظره قرائن اخر ونقل عن طريقة اهل الحديث وحكم بكون عدم جواز العمل به مطلقا اجماعا والشيخ الى طريقة
الفقهاء واهل الحديث ونقل عن طريقة المتكلمين وحكم بكون الجواز العمل به اجماعا وكان سبب حصول
الاختلاف من جانب الشيخ ممكن في الاخبار كما صرحوا به فكذلك فيما نحن فيه فربما انعقد اجماع على مستند صدر

قطعا

فيه شيء من الامام وانعقد اجماع آخر على مستند آخر بعينه صدر عنه قطعا وهذا ليس ببعيد ولا مستنكر
ووجه صدور المخالفة من الاحكام عنهم كثير من جهة التقية وغيرها فلا مانع من رجوع المدعي عن دعواه ايضا من جهة
هذا الامور نعم ههنا كلام آخر وهو انا بينا ان الطريقة التي اختارها الشيخ وغيره من الاصحاب الذين يعتمدون
في اثبات موافقة قول الامام للمجمعين انه لو كان اجماعهم على الباطل لوجب على الامام ردعهم عن الضلالة بنفسه
او بغيره ضعيفة لا يمكن الاعتماد عليها فكيف يجوز الاعتماد على اجماعاتهم المنقولة مع انكم لا تفرقون بينها
فاذا كان الاجماع المنقول من مثلهم محتملا لكون مدعيه قائلا لكونه اجماعا من هذه الجهة فكيف يمكن الاعتماد
عليه ونظير هذا الاشكال الذي ذكره المنكرون لعلم الرجال النافون للاحتياج الى العدالة وسنجيب عنه في محله
انشاء الله نعم واقول في دفع الاشكال هنا ان هذا الاشكال لا يرد على ما ادعاه الشيخ حتى لم ينقل بهذه
المقالة الكثيرون بل لم نقف على مصرح بهذه الطريقة من بعد الشيخ وقد رد هذه الطريقة وزيفها
سيدنا المرتضى ره واما الشيخ ومن يوافقه في هذه المقالة فهم لا يقولون با انحصار العلم
بثبوت الاجماع في هذه الطريقة المدخولة بل يصرحون بان الاتفاق كاشف عن قول الامام
وبان العلم يحصل من جهة الاتفاق كغيرهم من الاصحاب والاجماع الواقعي عندهم ايضا هو ما ذكره
القوم فلاحظ كتاب العدة مصرحا فيها بذلك في مواضع نعم ذكر ذلك ايضا في طريقة معرفة
قول الامام حيث لم يحصل للامامية مخالف في الحكم ولم يعلم اتفاقهم ولم يعرف موافقة امامهم
من عدم ظهور المخالف فيعلم انه راض بما اتفقوا عليه والا لوجب عليه الظهور وينفرد
بغيره وردعهم من ذلك وكذا لو كان بينهم قولان ولم يظهر لهم مخالف ولم يعلم موافقته
لهم فقال ان هذا يدل على ان الامام خيرهم بين القولين والا لظهر واقامهم على الحق فمتى ذكر
الشيخ ان الاصحاب اجمعوا على كذا او اتفقوا على كذا وهو اغلب ما يذكر في هذا المقام فهو حمل على
الاجماع المصطلح عند جمهورهم ولا غبار عليه فان اتفاق الكل واجماعهم كاشف عن راي رئيسهم بلا
اشكال مع ان الشيخ اذا اختلف اصطلاحه في الاجماع فالظاهر من حاله انه اذا اراد حكاية الاجماع على
غير الطريقة المستمرة بين العلماء ان يبين ذلك فان نقلهم للاجماع في كتبهم لاجل ان يعتمد عليه
من بعدهم فاخفاء ذلك مع تعدد اصطلاحه تدليس عنه فالظاهر منه حيث يطلق الاجماع ارادة
المعنى المعهود كما ذكروا نظير ذلك في الجواب عن الشبهة في التعديل فان المزكي انه يذكر في كتابه لان يكون
معتمد الكل ممن سيجيء بعده فاذا قال فلان عدل لابد ان يريد منه العدالة التي يكون كافية
عند الكل مع ان الغالب الشايع في الاجماعات هو ما كان على طبق مصطلح المشهور فالمطلق في كلامهم ينصرف

الى الافراد الغالبة مع ان حصول مقام لم يعرف فى الامامية مخالف فى الحكم ولم يبق احتمال لوجود المخالف
مما ينفك عن حصول العلم لموافقة الامام من جهة اتفاقهم ولا يحتاج الى اثبات الموافقة من جهة
الدليل الذى ذكره الشيخ ومع هذا كله فلا يخفى ان ما ذكره الشيخ ايضا لو لم يصر اجماعا فلا ريب انه
يفيد ظنا قويا فقد يمكن الاعتماد عليه فليحمل الاجماعات المنقولة على مسميين وذلك لا يوجب نفى
حجية الاجماع المنقول راسا وههنا اشكال آخر ايضا وهو ان بعضهم يعتمد على الاجماع الظنى
بمعنى انه يدعى الاجماع بمظنة حصوله وانت خبير بانه لا يعتمد الا على القطع فكيف يجوز الاعتماد على
مطلق الاجماعات المنقول مع علم العلم بانها من قبيل الاول او الثانى فقيل اشكال ايضا انا لو سلمنا انهم يعبرون
ذلك فلا يخفى انهم يتكلمون على ما هو مصطلحهم ومصطلحهم فى الكتب الاصولية والفقهية هو القسم
الثانى فيحمل اطلاقهما عليه وكلما كان من قبيل الاول فيصرحون بما يدل على ظنيته مثل انهم يقولون الظاهر انه
اجماعى وامثال ذلك واما قولهم اجمع العلماء على كذا واتفقوا انه كذلك عند علمائنا ونحو ذلك فلا ريب
انه صريح فى دعوى العلم والتكلم بمثل هذه الالفاظ وارادة الظن بالاجماع تدليس ينافى عدالتهم حاشاهم
عن ذلك مع انه لا يبعد القول بحجية الاجماع المظنون كالاجماع المنقول نظير الشهرة بالنسبة الى الاجماع
على وجه التسهيل ره كما مر ولكن لا بد من البيان لتفاوت المذاهب فى الاحتجاج وتفاوت المذ
كورات فى القوة والضعف ثم ان الاجماع المنقول مثل الخبر المنقول يجرى فيه اقسامه واحكامه
من الرد والقبول والتعادل والترجيح فينقسم بالمنقول بخبر الواحد والمتواتر والصحيح والضعيف
والمسند والمرسل وغيرها وكذلك اعتبار المرجحات من علو الاسناد وكثرة الواسطة والافقهية
والاعدلية وغير ذلك من المرجحات والصحة والضعف يحصل بسبب عدالة الناقل وعدمها والا
سناد والارسال يحصل باتصال السند الى الناقل وعدمه وحذف بعض السلسلة وعدمه مثل
ان الشيخ سمع من شيخه المفيد ان المسئلة اجماعية فقال هو اجمع الاصحاب من دون روايته عن شيخه
فههنا موقوف او روى ابن ادريس عن المفيد بواسطة الشيخ بحذفها الواسطة واما كونه بخبر الواحد
والمتواتر فقد اورد المحقق البهائى ره فيه سؤالا على القوم بانهم مطبقون على اشتراط الحس فى
التواتر وانه لا يثبت بالتواتر الا ما كان محسوسا والاجماع وهو تطابق اراء رؤسا الدين على
حكم والذى ينقل بالتواتر هو قولهم وقولهم بشئ لا يستلزم ادعائهم به فى نفس الامر لان فالكل
منهم ان ندعى بذلك لاحتمال التقية او الكذب من بعضهم نعم يفيد الظن بذلك لاصالة
عدمهما سيما الثانى لمصادمة العدالة فظهر بذلك ان تقسيم الاصوليين الاجماع الى قطعى ثابت

بالتواتر

بالتواتر وظنى ثابت بغيره بعيد عن السداد وكذلك قول بعض المتكلمين ان القطع بحدوث العالم حاصل من
الاجماع المتواتر على حدوثه اقول وفيه منع تواتر الاجماع وان كان نقل ما ينفك عن الضرورى فرضه
بدون ندور سيما مع كثرة الوسائط ولكن يمكن ان يقال فى جواب الاشكال اما اولا فيمنع انحصار
التواتر فى المحسوسات بل يمكن به اثبات غيره ايضا فيمكن حصول العلم بمسئلة العلمية باجماع كثير من
العقلاء الاذكياء سيما مع عدم قيام دليل على بطلان قولهم كما استدل بعضهم على اثبات الصانع
ووحدته باتفاق الانبياء والاوصياء قاطبة على ذلك فان العقل يستحيل اجماع امثال ذلك
على الخطاء وكذا فيما نحن فيه اذا نقل جماعة كثيرة يؤمن تواطئهم على الخطاء اقوال المجمعين مع دعواهم
بمعرفتهم فى ادراك مطابقة قولهم من حالهم ادعائهم بما قالوا وانهم صادقون فى ذلك فيمكن حصول
العلم بصدقهم فى نقل القول واصابتهم فى ادراك مطابقة قولهم لرأيهم سيما مع ملاحظة
تطابقهم فى ذلك واعتراف كل منهم بانه مدع بما قلت فثبت مما ذكرنا انه يمكن حصول القطع
بالاجماع بنقل هذه الجماعة الكثيرة والحاصل ان ذلك نظير ما يعلم به اتفاق كل العلماء اجمالا فى
انعقاد الاجماع فانه كما يمكن حصول العلم باتفاق الكل بسبب العلم برأى اكثرهم وعامتهم وان كان
فى ذلك بسبب انضمام القرائن فيمكن حصول العلم بتحقق الاجماع بدعوى جماعة كثيرة تحقق الاجماع
وان كان بسبب انضمام بعض القرائن فمراد القوم بالاجماع الثابت بالتواتر هو ذلك مع انه يكفى ثبوت
اقوالهم بالتواتر فيضم تحقق الاجماع بسبب اجتماع اقوالهم فالتواتر انما هو فى ملزوم الاجماع لا نفسه
لا سند كره فى التواتر بالمعنى كما نقل بعض الافاضل فى مقام الجواب انه يمكن تحقق التواتر على طريقة العامة
الذين يقولون بحجية الاجماع من حيث انه اجماع واتفاق بان يقال ان الرؤسا اذا اتفقوا على قول
مثل ان الماء الكثير لا ينجس بالملاقات لا بد ان يكون كذلك فى الواقع وليس علينا ان نبحث
عن مطابقته لارائهم لان قوله لا تجتمع امتى على الخطا كما انه يدل على عدم اجتماعهم على الرأى الخطا
يدل على عدم اجتماعهم على القول الخطاء ايضا فلو اجتمعت على هذا القول القول الكاذب لزم كذبه
وهو محال فهذا القول المتفق عليه ان ثبت بالتواتر فقطعى والا فظنى لظنية طريقه لا
لظنية نفسه فهو كالمتن القطعى الثابت بالسند الظنى قال الحاجبى فى مقام الاستدلال
دلالة الاجماع قطعية ودلالة الخبر ظنية واذا وجب العمل مع نقل الخبر الظنى فوجوبه مع القطعى
اولى وليس غرضه ان الاجماع المنقول بخبر الواحد يفيد القطع حتى يمنع هذا وهذا مثل ان يقول
احد ان العمل بالظن المحكى عن المعصوم ع مثلا اذا كان فالنص المحكى اولى انتهى اقول ولا يخفى ما فيه

فانه لا معنى محصل لاجتماع على القول الخطأ والاتفاق على القول الصواب اذا اريد منه محض اللفظ او
الا اتفاقهم في كيفية قراءة اللفظ واعرابه والا فلا بد من الاجتماع على مؤداه ومفهومه ومع ذلك فلا
فائدة له في المسائل الفقهية الا ان يقال فائدته هو صيرورة المتن قطعيا وان كان الدلالة ظنية كالخبر
المتواتر قوله ان ثبت بالتواتر فقطعي يعني ان هذا اللفظ موافق للواقع في نفس الامر على تحقق
المقام لانه قطعي الدلالة على مراد المجتهد ورح فلا معنى لقوله والا فظني لظنية طريقه لا لظنية
نفسه فمن مراده من ذلك لا بد ان يكون انه بدون التواتر لا يعلم كون اللفظ موافقا للواقع
ونفس الامر ولكن ذلك بسبب ظنية نفسه لان نفسه قطعي موافق لنفس الامر وهو كاترى
وان مراده نفي ظنية نفسه كونه قطعي الدلالة ففيه ان المفروض قطعي النظر من الدلالة ومن
مراد القائل والمفروض علم القطع بمراده ايض فهل هذا الا تناقض فان قلت لعل مراده نظير
ان ينقل احد آية ويذكر انه من القرآن لمن يعلم قطعا بان القرآن قطعي موافق لنفس الامر
ومحدود متعين ولكن لا يعلم ان هذه الآية هل هي من القرآن ام لا فهذا نقل قطعي بالظني قلت
ليس ما نحن فيه من هذا القبيل بل من قبيل ما روي من الشواذ زيادة بعض الكلمات والآيات في الكلام
في ذلك انا لا نعلم ان هذه الآية قرآن ام لا انها من القرآن ام لا والاجماعات ليس معينة في الخارج
بشخصها لا بتجاوزها حتى يشك في ان ذلك هل هو منها ام لا بل الشك في ان هذا اجماعي
ام لا فتامل حتى تفهم الفرق ولا يختلط عليك الامر فظاهر هو كالمتن القطعي الثابت بل افهم معنى
هذا التشبيه فان مراده من المتن القطعي القطعي الوقوع فلا معنى له مع كون السند ظنيا وان
اراد قطعي الدلالة فالمفروض عدمه قوله قال الحاجبي آه لا يخفى ان الخبر الذي يسمعه الراوي
عن المعصوم ع بلا واسطة ليس بخبر واحد ولا ظني بل هو قطعي الصدور ثم هذا الخبر لمن يرويه
عنه اذا لم تحتف بقرينة توجب القطع ظني ودلالة التراجيح ظنية ومراد ابن الحاجب وغيره في
هذا المقام جواز نقل هذا الخبر عن الراوي بطريق الآحاد فاذا جاز نقل ما هو ظني انه من الشارع
دلالة وسندا فنقل ما هو قطعي اولى بالجواز ومراده من نقل القطعي هو نقل مدعي الاجماع فان
من يدعي الاجماع فهو يحكي لغيره ما هو يقيني له انه من الشارع بخلاف من يروي عن الراوي
عن الشارع فانه يحكي ما هو ظني له انه من الشارع وان اقتصرت على ظنية الدلالة فيجوز ذلك
المقايسة بالنسبة الى اول صدور الخبر ايض قوله وليس غرضه آه لا يتوهم هذا المعنى احد
من كلامه قوله فالنص المحكي اولى قد عرفت ان هذا التشبيه لا يصح على ما يبنى عليه المقام وان

كلان هو

بقرينة المقابلة
طريقه ليست ظنية

كان هو موافقا لغرض الحاجبي كيف وليس موافقا لغرضه كما عرفت في الكتاب
الحق جواز العمل بمحكمات الكتاب فضلا عن ظواهره خلافا للاخباريين حيث قالوا
بمنع الاستدلال بكله على ما نسب اليهم بعضهم وقال ان مذهبهم ان كل القرآن متشابه بالنسبة
الينا ولا يجوز اخذ حكم منه الا من دلالة الاخبار على بيانه وهو الاظهر من مذهبهم او بالظواهر
فقط على ما يظهر من آخر وفصل بعض الافاضل فقال ان ارادوا انه لا يجوز بالظواهر التي ادعيت
افادتها الظن المحتملة لمثل التخصيص والتقييد والنسخ وغيرها لصيرورة اكثرها متشابهات
بالنسبة الينا فلا يفيد الظن واما ما افاد الظن منه فرمنعا عن العمل به مع قبول ان في القرآن
محكما بالنسبة الينا ايض فلا كلام معهم وان ارادوا انه لا محكم فيه اصلا فهو باطل وهذا
التفصيل غفلة عن محل النزاع فان هذا التشابه على الوجه الذي ذكره لا اختصاص له بالكتاب
بل هو يجري في الاخبار ايض وقد مر بيانه في باب وجوب البحث عن المخصص في العام بل النزاع
في المقام انما هو بالنسبة الى خصوص الكتاب وانما نشأ هذا النزاع من جهة بعض الاخبار الذي
دل على ان علم القرآن مختص بالمعصومين وانه لا يجوز تفسيره لغيرهم وذلك لا يختص بوقت
دون وقت وبزمان دون زمان واما ما ذكره المفصل فهو انما يصح في زمان عدم الا
فلا لا في اول زمان النزول فنقول الحق القول بجواز العمل فاما في الصدر الاول
الذي خوطب المشافهون فلان الضرورة قاضية بان الله تعا بعث رسوله وانزل اليه الكتاب
بلسان قومه مشتملا على اوامره ونواهيه ودلائل معرفته وقصص نجيه وعده ووعيده
واخبار بما سيجيء مما بيانه ع وما جعل القرآن من باب اللغز والمعمى ايض بالنسبة اليهم
مما ان اللغز ايض مما يظهر للذكي المتامل من اهل اللسان ولا اصطلاح بل اصل التحدي
ثباته انما هو مبني على ذلك اذ النبوة انما يثبت بالمعجزة ولا ريب ان من اظهر معجزات
نبينا واجلها واتمها هو القرآن والحق ان اعجاز القرآن من وجوه اجلها واقواها بلاغة لا
مجرد مخالفة اسلوبه لسائر الكلمات ولا يخفى ان البلاغة هو موافقة كلام الفصيح لمقتضى
المقام وهو لا يعلم الا بمعرفة المعاني والقول بان العرب كانت يتوقف فهم المعاني
على بيان النبي ص من دون ان يفهموا بانفسهم ثم يعلم البلاغة شطط من الكلام مع ان الاخبار
الدالة على جواز الاستدلال به ولزوم التمسك به قريب من التواتر او متواتر منها ما ذكره
امير المؤمنين ع في خطبته المذكورة في نهج البلاغة قال فيها والصلوة على نبيه الذي ارسله بالفرقان

مفقود

يكون للعالمين نذيرا وانزل عليه القران ليكون على الحق هاديا وبرحمته بشيرا فالقرآن امر زاجر
وصامت ناطق حجة الله على خلقه اخذ عليهم ميثاقه الى اخر ما ذكر ع في هذا النمط ومنها
خبر الثقلين الذي ادعوا تواتره بالخصوص فان الامر بالتمسك بالكتاب سيما مع عطف
اهل البيت عليه صريح في كون كل منهما مستقلا بالافادة وعدم افتراقهما كما في بعض رواياته
لا يدل على توقف فهم جميع القران ببيان اهل البيت فان ذالك لاجل افهام المتشابهات
وما يعلم تاويله الا الله والراسخون في العلم فانا نحن نعرف بما فالله نحن هو الذي انزل
الكتاب منه ايات محكمات هن ام الكتاب الاية فان المراد بالمتشابه هو المشتبه الدلالة
والمحكم في مقابله وما قيل ان المراد من المتشابه مشتبه فيحتمل ان يكون الظاهر منه لجهالته
معناه بالنسبة الى الواقع وكذلك المراد ما المحكم لما يستفاد من بعض الاخبار ان المحكم هو ما
يراد في النص او المراد به الناسخ ففيه ما لا يخفى اذ المعاكن من المغني عن البيان لان مجرى
عادة الله في بيان الاحكام على الظن والكلام ولان الكلام كله لا يفيد اليقين بل اكثره
مبني على الظن من العمل باصل الحقيقة في الحقايق وبالقراين في المجازات مع احتمال ارادة
المجاز واختفاء القرينة على السامع واحتمال الاشتباه القرينة بقرينة اخرى ولم يعهد
من نبي ووصي لامتكلم اكثر من حكيم او عاقل او سفيه او جاهل التوقف في حال التكلم مع
مخاطبه في انه هل حصل له اليقين بمرامه ام اكتفى بالظن بل لو توقف وكرر عليه القول او
ستفسر وبين له ثانيا انه فلا ينفك ذلك ايضا غالبا عن لفظ اخر محتمل لذلك الوجوه هكذا
وسيجي زيادة توضيح لذلك فالمراد من المتشابه هو ما لم يتضح دلالته بان يصل السامع مترددا
لاجل تعدد الحقايق او لاجل خفاء القرينة المفيدة كليهما ان لتعدد المجازات وهكذا والحاصل
ما لم يكن له ظاهر اريد منه سواء لم يكن له لفظ او كان ولم يرد واشتبه دلالته في غيره فما وضح
دلالته اما للقطع بالمراد او للظهور المعهود الذي يكتفي العقلاء وارباب اهل اللسان به فهو المحكم
ومقابله المتشابه فخذ هذا ودع عنك ما استشكله بعضهم في هذا المجال لاطلاق المحكم في
كلام بعض العلماء على ما يرادف النص او يلحى استفادة ذلك من بعض الاخبار ايضا وان في
بعض الاخبار ما يدل ان المحكم هو الثابت لا المنسوخ وان المنسوخ من المتشابهات فان الظاهر ان
المراد من كون المنسوخ من المتشابهات انه مثلها في عدم جواز العمل ومن ان الناسخ محكم انه يجب
العمل به فهذه الاية محكمة لا اشتباه فيها ولا يحتاج في بيان المتشابه الى كلام الائمة

وههنا ذكر

وههنا ذكر تابند في ما يورد على الاستدلال برواية الثقلين ايضا من الامر بالتمسك بكتاب الله لا يدل
على انه يمكنه الفهم بنفسه بل الذي لا بد منه هو الاستعداد للفهم بعد الافهام فان لفظ ما ان
تمسكتم به لن تضلوا ابدا لفظ النبي ص لا لفظ الكتاب حتى يكون معركة للنزاع ولا ريب ان
المتبادر منه التمسك بلا واسطة والاحتياج الى الترجمة للعجمي مثلا ليس من باب الاحتياج
الى بيان الامام ع فانه يشمل العربي الفصيح ايضا فنحن لا نلتزم وجوب ان يمكنه الفهم بنفسه
بل يجوز احتياجه الى المترجم لو كان عجميا مثلا الا البيان ولو كان عربيا ايضا وهذا لا ينافي
دلالة الحديث على عدم الاحتياج الى بيان الامام بالمعنى الذي لا يحتاج اليه العربي ايضا
ومنها الاخبار الكثيرة التي ادعوا تواترها من الحديث المشكوك فيه على كتاب الله
والمراد بكتاب الله هو ما يفهم اهل اللسان منه وما يتوهم من ان العرض على بيان الائمة
للكتاب ايضا تمسك بالكتاب وعرض على الكتاب غلط لان الاعتماد على التبيان لا على
الكتاب كما لا يخفى ومنها الاخبار الكثيرة التي استدل فيها الائمة ع بالكتاب لاصحابهم
مرشدين اياهم لذالك واستدل بعض الاصحاب على بعضهم وهي كثيرة جدا متفرقة في موارد
شتى لا يليق بذكرها والحاصل ان هذا المفصل من الواضحات التي لا يحتاج الى البيان
واما ادلة الاخباريين فمن اخبار التي دل بعضها على حصر علم القران في النبي ص والائمة
مثل ما رواه الكليني عن الصادق ع انما يعلم القران من خوطب به وبيد فعد ان جميع الحاضرين
في مجلس الوحي او الموجودين في زمانه ص كانوا ممن خوطب به فلا يختص به ص وما رواه ايضا
في الروضة عنه ع وليعلموا انه ليس من علم الله ولا من امره ان يأخذ احد من خلق الله في دينه
بهوى ولا راى ولا مقاييس قد انزل الله القران وجعل فيه تبيان كل شيء وجعل
للقران ولعلم القران اهلا الى ان قال وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم
الحديث وفيه انه ظاهر بل صريح في ان المراد علم جميعه وهو مسلم وفي معناها اخبار اخر
والجواب عن الكل واحد ولو فرض وروده حديث صحيح بل اخبار صحاح ايضا في ان العلم
مختص بهم راسا وقطعا ولا يفهم احد سواهم ولا يجوز العمل الا ببيانهم لتاوله او نقل
في سنده كيف ولا فيه ما يدل على ذلك صريحا ولا ظاهرا ومنها الاخبار التي دلت على عدم
جواز التفسير بالرأي وافتى بمضمونها المحقق الطبرسي رحمه الله تع حيث قال في مجمع البيان
واعلم ان الخبر قد صح عن النبي ص والائمة القائمين مقامه ص ان تفسير القران لا يجوز الا بالاثر

الصحيح والنص الصريح فلذا روى العامة عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من فسر القرآن برأيه فاصاب الحق فقد
اخطأ وفيه ان الظاهر ان المراد بالتفسير كما ذكره المحقق الطبرسي رحمه الله ايضا كشف المراد عن
اللفظ المشكل وقيل التفسير كشف المغطى ولا ريب انه لا يجوز الحكم بالمراد من الالفاظ المشتركة
وبالجملة في القرآن بالرأي ومجرد الاستحسان العقلي من دون نص صحيح من الائمة عليهم السلام ودليل معتبر
فلا منافاة بين المنع من التفسير بالرأي وجواز العمل بالظواهر ويمكن ان يراد من ترك متابعة
مقتضى وضع اللغة والتعارف في بيان المعنى وابداع معنى اللفظ بمجرد الاشتهاء فهو ممنوع مع انا
نرى ان المحقق الطبرسي رحمه الله كثيرا ما يفسر الالفاظ ويبين المعاني من دون نص واثر
ما ذكره المفصل من انه يجوز العمل في القطعيات منه دون الظواهر المحتملة للنسخ والتخصيص ونحوه
ففيه ان محل النزاع ان كان ظاهر الكتاب من حيث هو ظاهر الكتاب فلا يضره هذه الاحتمالات
قبل ظهورها مثل اوائل نزول الكتاب فانه لا بد كان يجوز العمل بها حتى يثبت له ناسخ او
مخصص او مقيد واما بعد سنوح هذه العوارض فيعمل على مقتضاها اذا علم بها على وجهها
والا فلا الحال في جميع ما يرد علينا في امثال زماننا من تعارض الادلة والمجتهدون
ايضا يقولون بانه لا يجوز العمل بها حينئذ الا بعد ملاحظة المعارض وبذلك اتفقوا
على لزوم الفحص عن المخصص في العام ووجوب تحصيل القطع بالعدم او الظن وما يدعى ان
الحاصل من تتبع الاخبار ان الاصحاب الائمة كانوا يعملون بالاخبار العامة بمجرد الورود
من دون فحص عن المخصص لانهم ما كانوا يعملون بالايات كذلك واجماعهم المستفاد من طريقتهم
هو الداعي لاخراج الاخبار عن هذا الحكم بخلاف الكتاب فهو من لغرب الدعاوي فنحن نقول في
الكتاب نظير ما قلنا في الاخبار انه يجب الفحص عن الناسخ والمنسوخ والعام والخاص
ثم يعمل على ما يبقى ظاهرا بعد ذلك وهذا لا ينافي جواز العمل بالظاهر على ما هو محل النزاع
واما الاستدلال بما دل على حرمة العمل بالظن في مثل هذه الظواهر فان كان بالايات ففيه
وان كان لا يتم الا الزاما والا فعند هذا المفصل ان الدعي انها من المحكمات القطعية الدلالة لا من الظواهر لان دلالتها ممنوعة بظهورها في اصول الدين ثم قطعيتها الا انها عمومات
واطلاقات مخصصة بالظواهر لما بيننا من الادلة على حجية الظن الحاصل من التخاطب
ثم الظن الحاصل بعد انقطاع سبيل العلم الى الاحكام في امثال زماننا كما سنبينه ومن
جميع ذلك ظهر حجية ظواهر الكتاب على وجوه بالنسبة الى بعض الاحوال معلوم الحجية مثل

حال المخاطبين

حال المخاطبين بها وبالنسبة الى غير المشافهين مظنون الحجية اما يقيني فانه علم الحجية كان يستفيد من دلائل الاخبار وجوب التمسك بها لكل من يفهم منها شيئا واما ظني فلم يعلم حجيته بالخصوص كان يعتمد على مجرد الظن الحاصل من تلك الظواهر ولو بضميمة اصالة عدم النقل وعدم التخصيص والتقييد وغير ذلك فان ذلك انما يثبت حجيته وقت انسداد باب العلم وبالاحكام الشرعية وانحصار الامر في الرجوع الى الظن ولما كان الاخبار ايضا من باب الخطابات الشفاهية فيكون دلالتها على حجية الكتاب معلوم الحجية انما هو للمشافهين بتلك الاخبار وطرد حكمها بالنسبة الينا ايضا لا يعلم دليل عليه بالخصوص فيدخل تحت ايضا في القسم الاخير فليكن على ذكر منك وانتظر لتتمة الكلام قالوا ان القرآن متواتر فما نقل آحادا ليس بقرآن لانه مما يتوافر الدواعي على نقله وما هو كذلك فالعادة تقضي تواتر تفاصيله اما الصغرى فلما تضمنت من التحدي والاعجاز ولكونه اصل ساير الاحكام واما الثانية فظاهرة اقول اما تواتر القرآن في الجملة ووجوب العمل بما في ايدينا مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه لكن تواتر جميع ما نزل على محمد صلى الله عليه وآله غير معلوم وكذا وجوب تواتره اما الثاني فلانه انما يتم لو انحصر طريق المعجزة واثبات النبوة لمن سلف وغبر فيه الا ترى ان بعض المعجزات مما لم يثبت تواتره وايضا يتم لو لم يمنع المكلفون على انفسهم اللطف كما منعوه في شهود الامام عليه السلام واما الاول اعني تواتر جميع ما نزل فيظهر توضيحه برسم مباحث الاول انهم اختلفوا في وقوع التحريف والنقصان في القرآن وعدمه فعن اكثر الاخباريين انه وقع فيه التحريف والزيادة والنقصان وهو الظاهر من الكليني وشيخه علي بن ابراهيم القمي والشيخ احمد بن ابي طالب الطبرسي صاحب الاحتجاج وعن السيد والصدوق والمحقق الطبرسي وجمهور المجتهدين عدمه وكلام الصدوق في اعتقاداته يعرب عن ان المراد بما ورد في الاخبار الدالة على ان في القرآن الذي جمعه امير المؤمنين كان زيادة لم يكن في غيرها انها كانت من باب الاحاديث القدسية لا القرآن وهو بعيد والادلة على الاول على ما ذكره الفاضل السيد نعمة الله رحمه الله في رسالة منبع الحيوة وجوه منها الاخبار المستفيضة بل المتواترة مثل ما روي عن امير المؤمنين عليه السلام لما سئل عن المناسبة بين قوله تعالى وان خفتم ان لا تقسطوا في اليتامى فانكحوا فقال لقد سقط بينهما اكثر من ثلث القرآن وما روي عن الصادق عليه السلام في قوله تعالى كنتم خير امة قال كيف يكون هذه الامة خير امة وقد قتلوا ابن رسول

الله لنبيه هكذا انزلت وانما نزلت كنتم خير أئمة اى الائمة من اهل البيت ع ومنها الاخبار المستفيضة
فى ان اية الغدير هكذا نزلت يا ايها الرسول بلغ ما انزل اليك فى على ع وان لم تفعل
فما بلغت رسالته الى غير ذلك مما لو جمع لصار كتابا كبير الحجم ومنها ان القران كان ينزل
منجما على حسب المصالح والوقايع وكتاب الوحى كانوا اربعة عشر رجلا من الصحابة وكان
رئيسهم امير المؤمنين ع وقد كانوا فى الاغلب ما يكتبون الا ما يتعلق بالاحكام والا ما يوحى
اليه فى المحافل والمجامع واما الذى كان يكتب ما ينزل عليه فى خلواته ومنازله فليس هو
الا امير المؤمنين لانه كان يدور معه كيفما دار فكان مصحفه اجمع من غيره من المصاحف
فلما مضى رسول الله الى لقاء حبيبه وتفرقت الاهواء بعده جمع امير المؤمنين ع القران كما
انزل وشده بردائه واتى به الى المسجد فقال لهم هذا كتاب ربكم كما انزل فقال له عمر
ليس لنا فيه حاجة هذا عندنا مصحف عثمان لعنه الله فقال ع لن تروه ولن يراه احد حتى يظهر
القائم الى ان قال وهذا القران كان عند الائمة ع يتلونه فى خلواتهم وربما اطلعوا عليه بعض
خواصهم كما رواه ثقة الاسلام الكلينى عطر الله مرقده باسناده الى سالم ابى سلمة قال
قرء رجل على ابى عبد الله وانا استمع حروفا من القران ليس على ما يقرء الناس فقال ابو عبد الله ع
م كف عن هذه القراءة واقرء كما يقرء الناس حتى يقوم القائم صلوات الله عليه فاذا قام قرء
كتاب الله على حده واخرج المصحف الذى كتبه على ع وقد وجه هذا الحديث وامثاله مما
يدل على ثبوت شىء انه نقص من هذا القران الذى فى ايدينا بان المراد انما نقص المعنى تعينه
الحد الذى مراده تعالى او نقص ما فسره به يعنى انهم كتبوا فى مصاحفهم تفسير الايات واصحابهم
كانوا يتلفظون بها ومنعوهم من ذلك وان اصحابهم كانوا يفسرون الاية بشىء لم يكن
الظهاره صلاحا فامرهم بالكف عن ذلك حتى يظهره القائم فيظهره لا انه كان شىء فى
القران داخلا فاخرجوه وهو بعيد بل لا يمكن جريانه فى كثير من تلك الاخبار بوجه من
الوجوه ثم قال السيد بعد نقل الحديث وهذا الحديث وما بمعناه قد اظهر القدر فى تلاوة
من هذا المصحف والعمل باحكامه ذكر حكاية طبخ عثمان ما عدا مصحفه من مصاحف كتاب
الوحى فلولا حصول المخالفة فيها لما ارتكب هذا الامر الشنيع الذى صار من اعظم المطاعن عليه
ثم نقل من كتاب سعد السعود للسيد بن طاوس ره انه نقل من محمد بن بحر الرهنى من اعظم
علماء العامة فى بيان تفاوت فى المصاحف التى بعث بها عثمان الى اهل الامصار قال

منجما بر

لو فهم

سعود

اتخذ عثمان

اتخذ عثمان سبع نسخ فحبس منها بالمدينة مصحفا وارسل الى اهل مكة مصحفا والى اهل البصرة مصحفا
والى اهل اليمن مصحفا والى اهل البحرين مصحفا ثم عد ما وقع فيها من الاختلافات بالكلمات
والحروف مع انها كلها بخط عثمان فكيف حال ما ليس بخطه ثم ذكر السيد الاختلافات الواقع فى
ازمان القراء وذلك ان المصحف الذى دفع اليهم خال من الاعراب والنقطة كما هو الان
موجود فى المصاحف التى هى بخط مولينا امير المؤمنين ع واولاده المعصومين ع وقد
شاهدت عدة منها فى خزانة الرضا ع ثم ذكر جلال الدين السيوطى فى كتابه الموسوم
بالمطالع السعيد ان ابا الاسود الدؤلى اعرب مصحفا واحدا فى خلافة معاوية وبالجملة
لما وقعت اليهم المصاحف على ذلك الحال تصرفوا فى اعرابها ونقطها وادغامها وامالتها
ونحو ذلك من القوانين المختلفة بينهم على ما يوافق مذاهبهم فى اللغة والعربية كما تصرفوا
فى النحو وصاروا الى ما دونوه من القواعد المختلفة قال محمد بن بحر الرهنى ان كل واحد
من القراء قبل ان يتجدد القارى الذى بعده كانوا لا يجيزون الا قراءته ثم لما جاء القارى
الثانى انتقلوا من ذلك المنع الى جواز قراءة الثانى وكذلك فى القراء السبعة
فاشتمل كل واحد على انكار قراءته ثم عادوا الى خلاف ما انكروه ثم اقتصروا
على هؤلاء السبعة مع انه قد حصل فى علماء المسلمين والعاملين بالقران ارجح منهم
ان زمان الصحابة ما كان هؤلاء السبعة ولا عددا معلوما من الصحابة للناس يأخذون
القراءة عنهم ثم ذكر قول الصحابة ليردن على الحوض وامنائهم اذا سئلوا كيف خلفتمونى فى
الثقلين من بعدى فيقولون اما الاكبر فحرفناه وبدلناه واما الاصغر فقتلناه ثم
يذودون عن الحوض واما الدليل على الثانى فقوله تعالى لا يأتيه الباطل من بين يديه
ولا من خلفه ولا دلالة له فيه اصلا كما لا يخفى وقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون
وفيه انه لا يدل على عدم التغيير فى القران الذى بايدينا يكفى كونه محفوظا عند الائمة فى حفظ
اصل القران بمصداق الاية ولا ريب ان ما فى ايدينا ايضا محفوظا ان يتطرق اليه نقص
وزيادة مع احتمال ان يراد من قوله تعالى لحافظون وان القول بجواز التبديل فتح لباب
الكلام على اعجاز القران وعلى استنباط الاحكام منه وفيه انه لم يخرج بذلك عن كونه
معجزا لبقاء الاسلوب والبلاغة اللذين هما مناط الاعجاز بحالهما بل سائر وجوه الاعجاز
ايضا مع انه لم يدل الاخبار على حصول الزيادة وادعى على عدمها ايضا الاجماع الشيخ ره

يذودون عن

لعلمون

والطبرسي رحمه الله في التبيان ومجمع البيان والذي له من خليفته في الانخراج عن حلالا
لمجازه والزيادة غالبا وكذلك لم يظهر وقوع التحريف في آيات الاحكام مع انه لو وقع لم يبن لعظم
من غيبة الامام وما ورد من الاخبار الدالة على وجوب التمسك بالكتاب والامر باتباعه وعرض
الاخبار على كتاب الله ونحو ذلك وتفسير ان ما ورد من هذه الاخبار عن النبي صلعم لا ينافي ما ذكرنا
فانه امر ايضا بالتمسك بالاوصياء مع انهم صاروا ممنوعين عن التبليغ كما هو حقه واما ما ورد
عن الائمة فلا ينافي تجويزهم العمل بها من باب التقية وحكم الله الظاهري كما سيجيء من
قرائة السبعة المتواترة ما يقرب من ذلك او نقول انا لا نلتزم تغيير الاحكام فيما ذكر في الكتاب
الذي بايدينا اليوم بل هي صحيحة وان كان لا ينافي ذلك حذف بعض الكلمات عنه كذكر
اسماء اهل البيت والمنافقين وعدم بعض ذكر الاحكام ايضا بل الظاهر من بعض الاصحاب
دعوى الاجماع على عدم وقوع تحريف وتغيير في الكتاب يوجب تغيير الحكم الثاني المشهور
كون القرائة السبعة متواترة وهي المروية من هؤلاء السبعة وهم نافع وابو عمرو
والكسائي وحمزة وابن عامر وابن كثير وعاصم وادعى على تواترها الاجماع جماعة من
من اصحابنا وبعضهم الحق بها القراءات الثلثة الباقية ومشايخها ابو جعفر ويعقوب
وخلف وهو المشهور بين المتأخرين وممن صرح بكونها متواترة الشهيد في الذكرى
والشهيد الثاني في روض الجنان بعد نقل الشهرة عن المتأخرين وشهادة الشهيد
على ذلك قال ولا يقصر ذلك عن ثبوت الاجماع بخبر الواحد فيجوز القرائة بها مع ان بعض
محققي القراء من المتأخرين افرد كتابا في اسماء الرجال الذين نقلوها في كل طبقة
وهم يزيدون عما يعتبر في التواتر فيجوز القرائة بها ان شاء الله انتهى كلامه وبعضهم
زاد على ذلك وهو مهجور وانكر الزمخشري تواتر السبعة ووافقه على ذلك جماعة
من اصحابنا قال السيد الفاضل المتقدم ذكره بعد اختياره عدم التواتر فقد وافقنا
عليه السيد الاجل علي بن طاوس في مواضع من كتاب سعد السعود وغيره وصاحب
الكشاف عند تفسير قوله تعالى وكذلك زين لكثير من المشركين قتل اولادهم شركاؤهم
ونجم الائمة الرضي في الموضعين في شرح الرسالة احدهما عند قول ابن الحاجب
واذا اعطف على الضمير المجرور اعيد الخافض ثم ان الظاهر الاكثر انها متواترة ان
كانت جوهرية اي من قبيل جوهر اللفظ كملك ومالك مما يختلف خطوط المصحف

والمعنى

والمعنى باختلافه لانه قرآن وقد ثبت اشتراط التواتر فيه واما اذا كانت ادائية اي من
قبيل الهيئة كالامالة والمد واللين فلا لان القرآن هو الكلام وصفات الالفاظ ليست كلاما
ولانه لا يوجب ذلك اختلافا في المعنى فلا يتعلق فائدة مهمة بتواتره اقول والظاهر ان مراد
الاصحاب ممن يدعي تواتر السبعة او العشرة هو تواترها عن النبي صلى الله عليه وآله كما يشير اليه
ما سننقله من شرح الالفية ويشكل ذلك بعد ما عرفت مما نقلناه في القانون السابق
ثم ان كان مرادهم تواترها عن الائمة بمعنى تجويزهم قرائتها والعمل على مقتضاها فهذا
هو الذي يمكن ان يدعى معلوميتها من الشارع لامرهم بقراءة القرآن كما يقرأ الناس وتقريرهم
لاصحابهم على ذلك وهذا لا ينافي عدم علميته صدورها عن النبي صلعم ووقوع الزيادة
والنقصان فيه والاذعان بذلك والسكوت عما سواها اوفق بطريقة الاحتياط ولما
الاستدلال على كون السبع من الله بما ورد من الاخبار ان القرآن نزل على سبعة احرف
فهو لا يدل على المطلوب وقد ادعى بعض العامة تواترها واختلفوا في معناه على ما يقرب
من الاربعين قولا وقال ابن الاثير في نهاية الحديث نزل القرآن على سبعة احرف
كلها كاف شاف اراد بالحرف اللغة يعني على سبع لغات من لغات العرب اي انها متفرقة
في القرآن فبعضه بلغة قريش وبعضه بلغة هذيل وبعضه بلغة هوازن وبعضه
بلغة يمن وليس معناه ان يكون في الحرف الواحد سبعة اوجه على انه قد جاء في القرآن ما قرئ بسبعة
وعشرة كقوله مالك يوم الدين وعبد الطاغوت ومما يبين ذلك قول ابن مسعود اني قد
سمعت القراء فوجدتهم متقاربين فاقرؤا كما علمتم انما هو كقول احدكم هلم وتعال واقبل
وفيه اقوال غير ذلك هذا احسنها انتهى كلامه وعن القاموس مثل ذلك مع ان الكليني
روى في الحسن كالصحيح عن الفضيل بن يسار قال قلت لابي عبد الله ان الناس يقولون
ان القرآن نزل على سبعة احرف فقال كذبوا اعداء الله ولكنه نزل على حرف واحد
عند الواحد والظاهر انه كذبهم لاجل ما فهموا من التنزيل على سبعة احرف التنزيل على
القراءات السبع كما هو الظاهر من قوله نزل على حرف واحد من عند الواحد فلا ينافي صحة
الخبر اذا اريد منه اللغات السبع او البطون السبعة ومثل ذلك ما روى اصحابنا
عن امير المؤمنين صلعم انه قال ان الله تبارك وتعالى نزل القرآن على سبعة اقسام كل قسم منها
كاف وشاف وهي امر وزجر وترغيب وترهيب وجدل ومثل وقصص ومثلها روى العامة

عن النبي ص وكذلك ما رواه ايضا عن زرارة عن الباقر قال ان القران واحد نزل من عند واحد
ولكن الاختلاف يجيء من قبل الرواة ويؤيد ما ذكرنا ان المراد بالسبعة ليس القرات السبع ما رواه
في الخصال عن الصادق ع حين قال له حماد ان الاحاديث تختلف عنكم قال فقال ان القران نزل
على سبعة احرف وادنى ما للامام ان يفتي على سبعة وجوه ثم قال هذا عطاؤنا فامنن او امسك
بغير حساب وما رواه العامة عنه ص ان القران نزل على سبعة احرف لكل اية منها ظهر
وبطن ولكل حرف حد ومطلع وفي رواية اخرى ان للقران ظهرا وبطنا ولبطنه بطنا الى
سبعة ابطن ثم روى في الخصال عن عيسى بن عبد الله الهاشمي عن ابيه عن ابائه ع قال قال رسول الله
اتاني ات من الله فقال ان الله يامرك ان تقرأ القران على حرف واحد فقلت يا رب وسع على
امتي فقال يامرك ان تقرأ القران على سبعة احرف وهذه الرواية مع ضعف سندها
ايضا غير واضحة الدلالة على المطلوب فكيف كان فدعوى تواتر السبعة عن النبي ص محل كلام وقد
ذكر السيد المتقدم ذكره في بيان منع تواترها ايضا انهم نصوا على انه كان لكل قارئ
راويان يرويان قرائته ثم اتفق التواتر في الطبقات اللاحقة وايضا تواترها عنهم
كيف يفيد وهم من احاد المخالفين استبدوا بارائهم كما تقدم واسنادهم الى النبي ص
ان ثبت فلا حجة فيه مع ان كتب القراءة والتفاسير مشحونة من قولهم قرأ حفص كذا
وعاصم كذا وفي قراءة علي بن ابي طالب واهل البيت ع كذا بل ربما قالوا وفي قراءة رسول
الله ص كذا كما يظهر من الاختلاف المذكور في قراءة غير المغضوب عليهم ولا الضالين والحاصل
انهم يجعلون قراءة القراء قسيمة لقراءة المعصومين ع فكيف يكون القراءات السبع متواترة
من الشارع انتهى ما ذكره اقول يمكن ان يقال ان الراويين كانا يرويان القراءة عن
شيخهم بمعنى ان شيخهم كان يقرأ كذا يعني ان الشيخ كان يختار هذه القراءة ومن جملة
القراءة المتواترة فتخصيص الراويين بالنقل انما هو لاجل سماعهما والاختيار والترجيح لا
رواية اصل القراءة حتى يستلزم منع حصول التواتر بذلك وذلك لا ينافي مخالفتهم
للمعصومين ع ايضا لانهم كانوا يختارون ما نقل عنهم وقد يؤيد عدم التواتر السبعة ايضا
باختلاف القراء في ترك البسملة فقد نقل متواترا عن قراءة كثير منهم ترك البسملة
مع ان الاصحاب مجمعون على بطلان الصلوة بتركها فكيف يحكمون ببطلان المتواتر عن النبي
وفيه تامل واما على ما بينا عليه من كون ذلك بتجويز من الائمة ع فيصح الجواب باستثناء

ذلك

ذلك كما ورد في الاخبار المستفيضة من كون البسملة جزءا وانعقد اجماعهم عليه قال الشهيد
الثاني رحمه الله في شرح الالفية واعلم انه ليس المراد ان كل ما ورد من هذه القراءة متواترة
بل المراد انحصار المتواتر الان فيما نقل من هذه القراءة بالتواتر من هذه القراءة وان ركب
بعضها في بعض ما لم يترتب بعضه على بعض اخر بحسب العربية فيجب مراعاتها كتلقي ادم
من ربه كلمات فانه لا يجوز الرفع فيهما ولا النصب وان كان كل منهما متواترا بان يؤخذ رفع
ادم من غير قراءة ابن كثير ورفع كلمات من قراءته فان ذلك لا يصح لفساد المعنى ونحوه وكفلها
زكريا بالتشديد مع الرفع او بالعكس وقد نقل ابن جني عن اكثر القراء جواز ذلك ايضا بل ولا اسد
مستعجب فان الكل من عند الله نزل به الروح الامين على قلب سيد المرسلين تخفيفا على
الامة وتهوينا على اهل هذه الملة وانحصار القراءة فيما ذكر امر حادث غير معروف في الزمن
السابق بل كثير من العلماء انكر ذلك خوفا من التباس الامر وتوهم ان المراد بالسبعة هي الاحرف
التي ورد النقل ان القران انزل عليها والامر ليس كذلك فالواجب القراءة بما تواتر انتهى
قوله ره وانحصار القراءات الخاصة متشابه المقصود والاظهر انها ابتدائي تحقيق يعني انه
في الصدر الاول لم يكن منحصرة في السبع والعشر بل كانت ازيد من ذلك وانكر كثير منهم
ذلك حتى لا يتوهم ان المرخص فيه في صدر الاول انما هو القراءة كما يشير اليه ما نقلناه
عن النهاية ثم ان ما توافقت فيه القراءات فلا اشكال والمشهور في المختلفات التخيير لو لم يكن
المرجح ويشكل الامر فيما يختلف به الحكم فظاهر اللفظ مثل ويطهرن يظهر ان كان شيء
مرجح كما ثبت للتخفيف هنا فيعمل عليه ومما يؤيد ما ذكرنا وقوع الخلاف في هذه الاية والاقوى
التخيير في العمل وقال العلامة في المنتهى واحب القراءة الى ما قرأه عاصم من طريق ابي بكر بن عياش
وطريق ابي عمرو بن العلاء فانها اولى من قراءة حمزة والكسائي لما فيهما من الادغام والامالة وزيادة المد
وذلك كله تكلف ولو قرأ به صحت صلوته بلا خلاف الثالث لا عمل بالشواذ لعدم ثبوت
كونه قرانا وذهب بعض العامة الى انه كاخبار الاحاد يجوز العمل به وهو مشكل لان اثبات
السنة بخبر الواحد قام الدليل عليه بخلاف الكتاب وذلك كقراءة ابن مسعود في كفارة اليمين
فصيام ثلثة ايام متتابعات فهل تنزل منزلة الخبر لانها رواية ام لا لانها لم ينقل خبرا والقران
والقران لا يثبت بالاحاد ويتفرع عليه وجوب التتابع في كفارة اليمين وعدمه لكن يثبت
الحكم عندنا من غير خبر شاذ

في السنة هي قول المعصوم ع او فعله او تقريره

اهدائی کتابخانه آیت الله شیخ محمد صالح
علامه حائری بکتابخانه استان قدس رضوی
تیر ماه ۱۳۵۱

والظاهر ان حكاية الحديث القدسي داخلة في السنة وحكاية هذه الحكاية عنه داخل في الحديث
واما نفس الحديث القدسي فهو خارج عن السنة والحديث والقران والفرق بينه وبين
القران ان القران هو المنزل للتحدي والاعجاز بخلاف الحديث القدسي وقد يعرف الحديث
بانه قول المعصوم او حكاية قوله او فعله او تقريره ليدخل فيه اصل الكلام المسموع عن المعصوم
والانسب بقاعدة النقل هو عدم الدخول لكونه كلاما منه فالاغلب امرا ونهيا بخلاف
حكايته فانه دائما اخبار ونفس الكلام المسموع هو الذي يسمونه بالمتن وهو غير الحديث مغاير
لنفسه ومذهب اصحابنا انه ما لا ينتهي الى المعصوم ليس حديثا واما العامة فاكتفوا فيه بالا
نتهاء الى احد الصحابة او التابعين ايضا والكلام فيما يرد على التعريفات واصلاح طردها
وعكسها يشغلنا عن ما هو اهم فلنقتصر على ذلك ثم ان الخبر قد يطلق على ما يرادف الحديث
كما هو مصطلح اصحاب الدراية وقد يطلق على ما يقابل الانشاء وقد عرفت تعريفه على الاول
واما على الثاني فهو كلام لنسبته خارج تطابقه او لا تطابقه والمراد بالخارج هو الخارج عن مدلول
اللفظ وان كان في الذهن ليدخل مثل علمت وليس المراد به ما هو داخل في جملة الاعيان الخارجية
لينافي كونها امرا اعتباريا لا امرا مستقلا موجودا وايضا الموجود الخارجي على ما ذكره بعض
المحققين هو ما كان الخارج ظرفا لوجوده لا لنفسه ولا ريب ان الخارج ظرف لنفس النسبة
لا لوجودها فيقول زيد موجود في الخارج بمعنى ان وجود زيد في الخارج فالحاصل ان الموجود الخارجي
هو زيد لا وجوده والقيام لا حصوله لانه لو فرض للحصول والوجود وجود حتى يكونان موجودين
خارجيين لزم التسلسل فيقول حصول القيام انه امر خارجي لا موجود خارجي وكذلك وجود زيد
وبالجملة النسبة في الخبر ثابتة في الواقع سواء التفت الذهن اليها ام لا واما الانشاء
فانما يثبت لنسبته بالتفات الذهن اليها وايقاعها ويوجد الحكم بنفس الكلام الانشائي فقول
بعت اذا استعمل على وضعه الحقيقي فلا بد ان يكون البيع واقعا في نفس الامر قبل هذا الكلام
حتى يطابقه بخلاف بعت الانشائي فان البيع يوجد بهذا اللفظ ولا ينافي ذلك جواز التعليق
على شيء كما في الظهار مثلا ان يقول رجل لزوجته ان كلمت فلانا فانت علي كظهر امي
فان الظهار وان كان لا يحصل بمجرد النطق بل يبقى معلقا بحصول الشرط لكن الحكم الحاصل
من هذا اللفظ انما يحصل به ولا خارج له اصلا وحيلولته حائل عن اثره وتاخيره عن المؤثر
لا ينافي حصوله به وكذا من هذا القبيل صيغة الاجازة مع تاخر زمان الاجازة عن الصيغة

وصيغة الامر

وصيغة امر المتكلم على شرح وقيد في تعريف الخبر انه لما يحتمل الصدق والكذب وقيد التصديق والتكذيب
وقد يورد على ذلك ما لو قال الصادق زيد جاء به من اخبر بقدوم زيد فهو على الكلام اي فاخبرته احد من
بذلك كاذبه فيقع على الكلام الصادق الخبر وهو يستلزم بان المنافي فيندفع ذلك اراده الخبر الصادق
دون بل الصدق انما هو مدلول الخبر والكذب انما هو احتمال عقلا وان علم ان المراد مطلق الخبر
فكذلك وقد يتوهم ان تعريف الخبر بذلك مع انهم عرفوا الصدق بانه الخبر المطابق للواقع هو
يستلزم الدور وقد يجاب عنه بان المراد بالخبر في تعريف الصدق هو مطلق الاعلام فنقول
او ان المراد تعريف صدق المتكلم لا الكلام والصدق في تعريف الخبر هو صدق الكلام ولا
شك تعريف صدق الخبر فمعنى صدق الخبر هو مطابقته للواقع ولا اشكال وقد اختلفوا في
تعريف صدق الخبر وكذبه على اقوال المشهور انه هو ان الصدق مطابقته للواقع والكذب عدم مطابقته
للواقع والاجماع على ان اليهودي اذا قال الاسلام حق يحكم بصدقه واذا قال خلافه يحكم بكذبه وذهب
النظام ومن تبعه الى ان الصدق مطابقته لاعتقاد المخبر وان لم يطابق الواقع والكذب عدم مطابقته
لا في الواقع لاعتقاد المخبر وان لم يطابق الواقع والكذب عدمه فقول القائل
السماء تحتنا معتقدا ذلك صدق والسماء فوقنا غير معتقد ذلك كذب والمراد بالاعتقاد ما يعم الظن
وهو الاعتقاد الراجح مع احتمال النقيض عند المخبر والعلم هو الحكم الذهني الجازم الثابت المطابق للواقع
الذي لا يزول بتشكيك المشكك والجهل المركب وهو الحكم الجازم الغير المطابق سواء زال بتشكيك
المشكك ام لا والاعتقاد المشهور ان الحكم الذهني الجازم الذي يقبل التشكيك ثم ان ارادوا
من قبول التشكيك في الاعتقاد المشهور القبول في نفس افراده فيشمل العلم والا فيخرج عنه العلم وما
يقبل التشكيك من افراد الجهل المركب ويدخل فيه الاعتقاد الى زمن المطابق للواقع الذي
يقبل التشكيك وربما قيل ان العلم هو الحكم الجازم الذي لا يقبل التشكيك والاعتقاد المشهور
هو ما يقبله وقسم الاعتقاد الى يقيني والظن وهو مقسوم للجهل المركب وما قيل في ان الجهل المركب
يقبل التشكيك مطلقا ممنوع لانه يمكن زواله باقامة البرهان فيحتمل على ان العلم المقرون بالتقليد التشكيك
بانتفاء الشبهة فان قلت يلزم من قبول التشكيك احتمال نفي الاذعان بالخلاف مع مجرد حصول الشك
في الخبر قيل وعليه ان الاعتقاد الى زمن المشهور الذي يقبل التشكيك ربما يكون المطابق للواقع ايضا
وكيف كان فالخبر المعلوم والمظنون والمجزوم به بالاعتقاد المشهور صادق عند النظام لكونه
المرجح للخبر اذا دل الخبر على الوفاق الذي هو مرجع عند الخبر فهو كاذب وكذا ما كان مشكوكا عنده

لعدم كونه مطابقا للاعتقاد وان كان بسبب انتفاء الاعتقاد انما المراد ان مدلول الخبر متصف بالكذب
والا فلا حكم للشاك حتى يقال ان خبره صادق او كاذب وما احتج به النظام بقوله تعالى والله يشهد ان المنا
فقين لكاذبون فانه تعالى حكم بكونهم كاذبين في قولهم انك لرسول الله مع انه مطابق للواقع فاجيب
بالكذب انما هو من جهة عدم مطابقته اعتقادهم ويجب عنه بوجوه احدها انهم لكاذبون في تسميتهم
ما ادعوا انه من صميم القلب وطاب مل عليه ليتدا الكلام بانواع التاكيدات من ذكر كلمة ان واللام
والجملة الاسمية حتى ان هذا او بطر قوله ان في دعوى المواطاة وكونه الشهادة من صميم القلب بما يعتقد
الغرفانا نقول انه غير مطابق للواقع ايضا فلم يتبين ان وصفهم بالكذب ذكره دون ما ذكرنا
وثانيها انه راجع الى دعوى الاستمرار كما تشهد به الجملة المضارعة وثالثها انه راجع الى اللازم فان المخبر
وهو كونهم عالمين بذلك معتقدين له ورابعها ان المنافقين قوم مشتهرون بالكذب وخامسها انهم
وتسميتهم فلا تعتبر شهادتهم وان تعتمد عليهم فان الكذوب قد يصدق وخامسها انهم كاذبون في تسميته
شهادتهم لان اشتراط مواطاة القلب واللسان في مفهوم الشهادة توجيه ان لتسميته كانه اخبار بان ذكر شهادته
فيؤل التسمية الى الخبر والا فالتسمية ليس بخبر وربما يمنع اشتراط المواطاة في مفهوم الشهادة وسادسها
انه على فرض تسليم رجوع التكذيب الى قولهم انك لرسول الله فالمراد انهم كاذبون في اعتقادهم انه
لا يعتقدون ان هذا غير مطابق للواقع وسابعها انه راجع الى حلفهم على انهم لم يقولوا لا تنفقوا
على من عند رسول الله او لم يقولوا لئن رجعنا الى المدينة ليخرجن الاعز منها الاذل وذهب الجاحظ
الى ان الصدق مطابقته الواقع والاعتقاد والكذب عدمهما معا وان هناك واسطة وحاصله
ان الخبر اما مطابق للواقع اولا وكل منهما اما مع اعتقاد المطابقة او اعتقاد عدمها او شك او عدم
الشعور والصدق هو المطابقة والكذب هي اللا مطابقة مع اعتقاد اللا مطابقة والبواقي واسطة
عنهما واستدل على ثبوت الواسطة بقوله تعالى افترى على الله كذبا ام به جنة فان الكفار حصروا اخبار
النبي عن الحشر والنشر الذي تبونه في الافتراء والكذب والاخبار حال الجنة على سبيل منع الخلو كما هو ظاهر
منفصلة ام والهمزة ولا بد ان يكون المراد من الثاني غير الكذب لانه قسيمه والقسيم يجب مغايرته معه وغير الصدق
لانهم اعتقدوا عدمه وبعدم دلالة قولهم ام به جنة على ارادة ذلك فلا بد ان يكون مكذب
واسطة بحيث تكون مما قولهم لانهم عقلاء من اهل اللسان عارفون باللغة وكون المخبر صادقا في نفس الامر
لا ينافي هنا على زعمهم والجواب انهم يعتقدون ان هذا الخبر خبر وليس من قسم الصدق ولا من قسم الكذب
بل هو مما ... في حفظهم ... ذلك لان المراد ... اطلاقهم الخبر على شيء ما ... اطلاقهم ... الاطلاق عليه

مستثمون ل

مع اعتقاد المطابقة

كونه واسطة

والجاحظ

وحسب ان الترديد بين الافتراء وعدم الافتراء ... الافتراء هو الكذب عمدا والاخبار للمجنون خبر فالترديد بين نوعي الكذب
وتوجيه ان القصد اما داخل في مفهوم الافتراء وهو المتبادر من الافعال التي هي ذوي الارادة ولذا
ذكره في بيان المكلف ... قوله السحاب بالجن ما لم ... ان النفار في بعض الاخبار لا ... حيث القصد
الى ... لا سيما ان ذكره في ... الاخبار فيعتبر في عدم الافتراء الا القصد والاخبار ولو سلم عدم دلالته
للقصد في الموضع لم ... جهة الاستعمال فنقول ان الدليل لما دل على ما اخترناه من مذهب المشهور
فيحمل ... القصد ولو كان مجازا جمعا بين الادلة وربما يجاب بانه ترديد بين الكذب
وما ليس بخبر لان الكلام الذي لا قصد فيه ليس بخبر وفيه ان منشأه القصد كون الكلام خبرا الا ان يمنع كونه
كلامه ... وتحقيق ان هذا الادلة على ... تسليم دلالتها فانما تدل على ثبوت الواسطة في تحقيق
معنى الصدق والكذب فكان غاية ما ثبت منها الادلة اطلاق الكذب فيهما على ما خالف الواقع
والاعتقاد في زعمهم واما الحصر فيه فلا ... حقيقة الكذب ... الصدق فلا ... الا ... على
فرض تسليم اثبات الواسطة فانما ثبت واسطة ... من ... الكفار ... شعور ... المطابق
للواقع ... على ما ... وذكر ... ان ... وما ... الخبر
فقد ... وشعور ومع الشك في مطابقته الواقع ومع اعتقادها بان ... زعمهم ان ... ثبت
في ... الصدق لا ... الا ... اعتقادا لصدق اولى وتوجيه ان الكفار
يقولون ان خبره حتى الف الواقع جزما فان كان مع اعتقاده فهو يعتقد عدم المطابقة للواقع
فهو كذب ولا ... في طريقة العقلاء وان كان يعتقد المطابقة للواقع او يشك في المطابقة وعدمها
فهو مجنون ... بالمجنون حيث ان الشك في المطابقة وعدم المطابقة لا يصدر عن عاقل ولا يعتقد
ان يصدر مثله الا عن المجنون فضلا عن اعتقاد المطابقة ... على ما ذكره انه لا ... الاستطاعة
لانه لا ... مجنون لا ... فلا يعتقد فيه ولا شعور في الكلام لان التشبيه بالمجنون ... جهة
... ذلك ... مطلق ... ولا يمكن الجمع منه ... والتشبيه فان
خبره امر واحد ... في الخارج لا يعقل الا احد الاحتمالات ... شعور ...
بانه ... اعتقاد المطابقة ومع الشك ولا يجمع احد الاحتمالات مع الاخر ... فانه يقول
... شعور كالمجنون او ... انه يشك كالمجنون او يعتقد المطابقة كالمجنون بل لا يمكن الجمع في الخبر الواحد
الا ... الاستلزام ... الى ... انه لا يمكن الجمع ... التشبيه ... الاعتقاد ... شعور ... في تحقيق
ان الا انه لا ... الخبر ... وشعور ... التشبيه في ... الكلام المجنون ... ولا ... صحيح

المخرج ... المطابقة للواقع ... اريد ... الخ

الا دل لكونه الكذب سقوط الاعتبار صورة ومعنى ولمقابلته بالافتراء الذي هو الكذب عن عمد فما ذكره المفسر
ظاهر ودفعه الجماعة البعض فقط استشهد النظام بقوله مع تقييد القول عند حيث حمل مذهب الجاحظ ثلاثية الا انها كلامه
الاخبار بدون اعتقاد ولا يخفى ان المراد بالاعتقاد وهو فاقابلته لبعد في السلك البعض ولذلك لم يلتفت
اليه الجماعة ثم ان لى ههنا كلاما طار عنه ما التفت اليه من قبل هذا انا اتيه انتهى فيما ذكر شيخنا البهائي
من فروع هذه المسئلة في حواشي زبدته فقال ومما يتفرع على كون صدق الخبر وكذبه بمطابقته للواقع وعدمه
انه لو ادعى المدعى لو قال بعد اقامة البينة كذب شهودي فعلى المذهب المختار سقطت دعواه وكذا على مذهب
الجاحظ وعلى مذهب النظام لا تسقط دعواه ولو قال لم يصدق شهودي فان دعواه على المختار تسقط دون
المذهبين الاخرين ولو قال له المنكر صدق شهودك فهو اقرار على مذهبين دون مذهب النظام ولو
قال لم يكذب شهودك فهو اقرار على المختار دون المذهبين الاخرين ومما يتفرع على الخلاف ايضا ما لو قال المنكر ان
شهد فلان فهو صادق فعلى المذهب المختار ومذهب الجاحظ هو اقرار كما هو مذكور في كتب الفروع الا انه لا يخفى من
الحق بانه لم يكن صادقا ان شهد فلان واما على مذهب النظام فليس اقرارا انتهى كلامه ما اقول الذي يظهر لي ان منشأ
الاقوال الثلثة في جواز وصف الخبر بالصدق والكذب والحكم عليه بانه صدق او كذب عند التحقيق هو اعتقاد
مطابقته الواقع وعدمه فان النظام ايضا مراده من كون الصدق هو مطابقة الاعتقاد وهو كونه اعتقاده
بان الحكم ثابت في الواقع فالذي يصفه بالصدق هو يعتقد مطابقته للواقع وكذلك الجاحظ لا يصفه الا
ما يعتقد ذلك واما المشهور فلانه لم يكن ظهور الواقع الا بالاعتقاد انه واقع فوصفهم بالصدق انما يكون بعد اعتقاد والكذب ح
المطابقة فالاعتقاد لابد منه على كل تقدير في وصف الخبر بالصدق والكذب فان قلت ان الكذب والصدق
امران نفس الامريان والخبر انما يتصف بالصدق والكذب النفس الامريين لا بما يعتقد صدقه او كذبه فلو
كان شيء مطابقا للواقع واعتقد احد عدمه وحكم بكذبه ثم ظهر له خطأ اعتقاده يحكم بانه كان صادقا ويتوهم
احد ان يحكم بخبر آخر بصدقه ثبتا فاعطا انتهى لم يعتقد في حقه الصدق لكنه كان في نفس الامر صادقا
فيخبر هو بذلك اذ ظهر له بعد ذلك انه كان صادقا وبالعكس قلت انا قائل به وهو كذلك في نفس الامر لا عندنا انما هو في نفس الامر
والذي يثمر في الفروع هو ما عرفنا انه قائل به في نفس الامر وعقدناه ويترتب في الصور المفروضة وعدم
في عكسها مع انه بخبر ذلك على مذهبين الاخيرين ايضا فانه اذا تغير الاعتقاد فيحكم النظام ايضا بكذب
المعتقد فيه ذلك الخبر وكذا الجاحظ فالخبر الموافق للاعتقاد عند النظام صدق ما دام الحكم والاعتقاد باقيا فاذا تبدل
بالكذب بمعنى ان ذلك الخبر كذب ابدا لانه صار كذبا الآن ولا معنى لكون الخبر صدقا في وقت كذبا في آخر
في نفس الامر انما ذلك بحسب الاعتقاد ثم اعلم ان معنى قولنا كتب فلان انه صادق معناه كنا به في نفس الامر لا ما

كتابة عنه

كتابة عنده

فلا يتبع الاسناد مع ملاحظة المسند والمسند اليه ثم الاسناد فالكتابة امر مستقل ملحوظ في ذاته قبل الاسناد
غاية الامر انه يتقيد بادراك المدرك حين ادراكه فكثيرا ان لا يلاحظ التشبيهات فيه لان موقعها ويعلم انها كتابة
ثم نسبتها الى فلان اذا عرفت ذلك فيما علمت فيما ذكرنا تعلم انه لا محصل للتفريعات التي ذكرها رح لان قول
المدعى كذب شهودي معناه كذب في الواقع لا في اعتقاد الشهود لانهم قالوا قولا كذبا في الواقع على اي قول
كان من الاقوال الثلثة وهو لا يستلزم بطلان حقه على الاقوال الثلثة فان كل واحد منها يعتبر فيه اعتقاد
مطابقته الواقع وعدمه كما بينا والى هذا كان معنى قول المدعى كذب شهودي هو انى اعتقد عدم مطابقته
للواقع على ما بينا لك سابقا وهو اقرار ببطلان حقه فان الاقرار انما يتبع الاعتقاد الواقع وكذا ما يترتب عليه فهو
عينه وان لم تقصده وليس معنى كذبوا انهم اخبروا من غير علم واعتقاد فان هذا معنى قولنا كذبوا في اعتقادهم
بمعنى قالوا قولا لا يحكي ان المعتقد هم واذا صرح بهذا المضمون فهو ظاهر ذكره لا يستلزم سقوط الحق ولكن ليس هو المتبادر
على لفظ الكذب المطلق وبالجملة ان نفس الخبر اذا قال خبرا كذب معناه على مذهب النظام ان خبري غير
موافق للاعتقاد ذلك غيره ممن وصف ذلك الخبر بالكذب على هذا المذهب لابد انه غير موافق للاعتقاد ولا يريد
وح فهو اقرار لسهو شهوده في الواقع ظاهرا ولو توضيح في مذهب المطابقة ان الخبر اذا ذكره هو كلام كان له خارج
يطابقه او لا يطابقه والمراد بالخارج هو خارج المدلول ولكن هذا الذي ظاهرا نسبتنا ولا ريب ان النسبة التي
هي خارج المدلول انما هو الذي مكتوب في اللوح المحفوظ او ما يدركه المدرك ويزعمه انه هو ذلك المكتوب
وذلك هو الاعتقاد وان لم يكن مطابقا لما كتوب في الواقع تحقيقه ومذهب المشهور ان الصدق هو مطابقة
مدلول الكلام وهو نسبته الذهنية الى ماصدقه من ... وهو مكتوب في اللوح المحفوظ من حيث مكتوب منها لكن
وان خطأ الواصف في فهم المطابقة واعتقاده في نفس الامر وحقيقة مذهب النظام هو مطابقته لما يعتقد
المدرك انه ثابت في اللوح المحفوظ من حيث انه اعتقاده ذلك في وصف الخبر بالصدق والكذب على كل
المذاهب ملاحظ بالنسبة الى المخبر من حيث هو مخبر من حيث صدوره عن المخبر فاذا قال احد زيد قائم والموجود
في اللوح المحفوظ هو عدم القيام فقوله زيد قائم عند المخبر كذب لانه حكى لا في المعتقد من حيث انه حكى
في المعتقد واما غير المخبر ممن يسمع هذا الكلام ويعتقد قيام زيد فهو صادق عنده على مذهب النظام
ايضا لكونه موافقا لاعتقاده وكذا فالخبر عند النظام ايضا لابد ان يتصف بالصدق والكذب مطلقا فان
الخبر هو نفس الكلام الموصوف لا الكلام مع اضافته بكونه صادرا عن المخبر فقط فذلك يستلزم ان
يحكى مذهبه عدم اتصاف الخبر بالنسبة الى معتقد غير المخبر بصدق ولا كذب وهو مردود لان
الخبر هو نفس الكلام لا هو من حيث انه صادر عن المخبر ولا بد له من خارج اعتباري على مذهبه وهو كذلك الخبر الا

الخبر مطابقة لحكمه للاعتقاد

الاعتقادات فلابد ان يجتمع مراد النظام من الخبر في قوله صدق الخبر مطابقته لحكم الخبر لاعتقاد من تكلم به ويخبر به
فقط والذي اوجب التعرض لهذا البحث ان مذهب النظام واوقع المتوهم في الاوهام هو الاستدلال بقوله
تعالى انهم لكاذبون حيث انه وصفهم بالكذب مع انه تعالى علم بمخالفته لما اعتقدوه في وصف
الله تعالى الخبر بالكذب لا من محض كونه من افراد اعتقاد المخبرين ويدفعه ان ذلك الاستدلال لا بد ان
يكون المعنى انهم لكاذبون بالنظر الى اعتقادهم انهم موصوفون بالكذب عند النظام في اعتقادهم ولا يلاحظ — بالنظر الى اعتقاد المخبر
ملاحظة من نفسه لمعتقدهم لا انه كذب عنه بحكم انهم لا يعتقدون ذلك والا فيلزم ان يخبر النفاق
الخبر لكونه صدقا او كذبا بالنظر الى ملاحظة حال الخبر فقط ولم يكن بالذات منصفا بالصدق ولا الكذب فلما [illegible]
منهم ان ما ذكر في الجواب لا الاستدلال بالآية لا يسلم رجوع الكذب الى قولهم انك لرسول الله بل ان
المراد انهم لكاذبون في زعمهم فانه [illegible] وحاصله انهم يزعمون ويعتقدون ان هذا الخبر مخالف للواقع لا انهم كاذبون
لا بحسب مخالفته لمعتقدهم والحاصل ان مذهب النظام لا بد ان يكون ان الصدق والكذب مطابقة الخبر
للاعتقاد من غير تعلق على الخبر ولا ملاحظة سواء كان نفس الخبر او غيره والاستدلال بالآية [illegible] ان الله تعالى
الكذب على [illegible] ذلك خلاف ما شهدوا به لكونه من افراد اعتقادهم والجواب عنه منع رجوع قوله لكاذبون
ذاتوا بهذا الخبر لا ومنع كونه لا من بعض النفقة لمعتقدهم من حيث انه منافي لمعتقدهم بل لا بد ان يكون
للواقع بحسب معتقدهم من حيث انه منافي للواقع في معتقدهم [illegible] ما ذكرنا [illegible] جواب اخر على الدليل
النظام غير ما ذكرنا سالفا وهو ان ذلك [illegible] تقييد الآية [illegible]
المتقدمة [illegible] ذلك وان كان [illegible] التقييد بما ذكروه في جوابه على النهج الذي قررناه [illegible] — فتقييده
ثم بان [illegible] ذكرنا [illegible] على معرفة بطلان سائر النوع الذي ذكره [illegible]
[illegible] ذكر النوع الاخير لكنه لم [illegible] مذهب النظام [illegible] مذهب المشهور ومذهب الجاحظ [illegible]
[illegible] فروع [illegible] ان تشهد [illegible] بان [illegible]
صادقا فانه يلزمه الآن على القولين [illegible] ان الصدق هو المطابق للواقع [illegible]
مطابقا على تقدير الشهادة لزم ان يكون ذلك عليه لانه يصدق الكلام لكن ذلك عليه على تقدير
الشهادة لم يكونا صادقين لكنه قد حكم بصدقهما على تقدير [illegible] فيكون ذلك عليه لانه [illegible]
~~كلام لكن ذلك عليه على تقدير الشهادة لم يكونا صادقين لكنه قد حكم بصدقهما على تقدير [illegible] فيكون ذلك~~
عليه الا ان ومثله لو قال ان تشهد على [illegible] اقول ان اراد انه ينسب الحق على [illegible]
دون مذهب النظام [illegible] الظهور ان مراد القائل [illegible] ان ما يخبر الشاهد هو مطابق

لاعتقاده

لاعتقاده فقط وان هذا الاعتراض في غاية السقوط [illegible] وان كان الفاضل على مذهب النظام
[illegible] وان اراد نقض [illegible] المسئلة على معنى الصدق على المذهبين [illegible] اخر [illegible]
[illegible] ذلك [illegible] الحق [illegible] وتفصيله [illegible] النوع [illegible]
الصدق [illegible] كلامه [illegible] المسئلة لفظية [illegible] النفع [illegible]
لفظية [illegible] الخلاف في نفس اللفظ [illegible] المشهور [illegible] اللفظ [illegible]
هذا [illegible] المسئلة لفظية اي لغوية لا تتعلق بعلم الاصول [illegible] المقصود تحقيق المعنى الذي وضع لفظ
الصدق والكذب [illegible] وليس المراد بان النزاع لفظي يتعلق بالاصطلاح [illegible]
[illegible] اللغوي [illegible] ذكره [illegible] المسئلة لغوية لا توجب
عدم تعلقها بعلم الاصول ولا يجب [illegible] لكونه غير متعلق بمسائل الاصول [illegible] ان [illegible] المسائل
الاصولية من المسائل اللغوية كالنزاع في ان صيغة افعل للوجوب او لا وكذا صيغة لا تفعل للحرمة او لا
وان الجمع المحلى باللام يفيد العموم ام لا وكذا المفرد المحلى وهكذا فان [illegible] ولكن هناك فرق وهو ان
ما يبحث عنه في علم الاصول من هذا [illegible] بمنزلة القواعد لاستخراج المسائل الفرعية كالنزاع
في الاوضاع [illegible] الصيغة [illegible] والمشتق والجمع المحلى [illegible] مركبا كان او مفردا [illegible]
[illegible] المنعقب [illegible] لا [illegible] ومنه ان [illegible] الذي [illegible]
[illegible] الذي [illegible] والا [illegible]
امثالها [illegible] والخمسمائة [illegible] الاوضاع المادية [illegible] العموم والخصوص — [illegible]
وغيرها كالنزاع في كلمة [illegible] للعموم ام لا وكذا [illegible] وانها [illegible] العقول او [illegible]
[illegible] الاصطلاح كالنزاع في ان الصلوة والصوم [illegible] كان
المخصوصة ام لا [illegible] ثبوت الحقيقة الشرعية وغيرها [illegible] القواعد المذكورة
في علم [illegible] الحروف كالباء [illegible] ذلك وبالجملة ما يتعلق بمعرفته حال استخراج
الاحكام الشرعية بان يتنازع في ان اللفظ [illegible] الحكم [illegible] الامر [illegible] — [illegible]
[illegible] عموم الحكم او خصوصه [illegible] الحكم ام لا كالفاظ العام [illegible]
بالموضوعات [illegible] الشارع [illegible] الشارع في [illegible] الالفاظ [illegible]
الذي اصطلحها [illegible] في علم الاصول [illegible] المادية [illegible]
[illegible] او وجه الارض [illegible] الكرض او [illegible] — [illegible]

وقد يجب ان الصدق والكذب من قبيل التصعيد والانفعية لا من قبيل صيغة افعل وافعلها وكذا
باب الصلاة والصوم وامثالها لعدم تجدد اصطلاح فيهما لما اشار اليه التفتازاني في تلخيص وتكن
نرى ان الاصوليين يبحثون عن معنى الخبر والانشاء والامر والنهي وامثالها لما يترتب عليها من الثمرات
وذلك لا يدل على اختلاف تجدد الاصطلاح او دعوى ثبوته وثبوته في العرف واللغة فيهما وبيان ان
معرفة معاني المذكورات مما يتوقف عليه معرفة الاحكام الشرعية وطريق استنباطها ولذلك
يبحث عنها في علم الاصول فكل ما يتوقف معرفة المذكورات عليها فاذا كان نقلا متعهدا في تعريف
المذكورات وكان مختلفا فيه في اللغة فلا تتم معرفة المذكورات الا بتحقيق معنى ذلك اللفظ فلفظ
الصدق والكذب مما يتوقف عليه معرفة الخبر ودعى البحث عن حال الخبر لا يتميز حقيقته الا عن تمييزهما
فلبس حالهما مثل حال التصعيد والانفعية فالتحقيق ان البحث في هذين اللفظين من هذا الجهة لا من جهة
دعوى تغير الاصطلاح كما نقلت في الامر ولا انه محض الكلام في المعنى اللغوي حتى لا يكون له تعلق
بمباحث الاصول فبقي الكلام في ان البحث في تعبير اللفظين والخلاف فيه منهما هل هو نزاع
لفظي بالمعنى المشهور او نزاع حقيقي وقد عرفت الوجه وان الظاهر انه ليس بلفظي لكن لا ثمرة فيه
يعتد بها ثم ان الكلام المقصود لما كان في ذكر البحث فلابد لما ذكرنا فيه ذكر المذاهب الثلاثة
ثم قد وان تحرير النزاع الاجماع على ان اليهودي اذا قال الاسلام حق حكمنا بصدقه واذا
قال صدقه حكمنا بكذبه وهذا المسئلة لفظية لا يحرى الاطناب فيها كثير نفع فلنكتف بما ذكره
من كون المسئلة لفظية مع ما ذكرنا والكلام غيره فلا يمكن تنزيله على ذلك بعيد والاهم ان النزاع
في ثبوت الواسطة لفظي منهم عميد الدين في شرح التهذيب بعد ما نقل عن ابن الحاجب حيث عقد
المسئلة للبحث المتحصر الخبر في القسمين ونقل القول بالواسطة عن الجاحظ وذكر في آخر كلامه وهي لفظية
ومرجع التحقيق المسئلة المعقودة ونقل الفاضل الجواد في شرح الزبدة الفقه ويتنظر فيه قال
بعد نقل قول الجاحظ باثبات الواسطة ورده واعلم ان النزاع في هذه المسئلة كالنفظ
فانا نقطع ان كل خبر فاما مطابق للمخبر عنه او لا فان اكتفي بالصدق بالمطابقة كيف كان
والكذب لعدم المطابقة كيف كان وجب القطع بانه لا واسطة وان اعتبر العلم بالمطابقة
المعتقد في الصدق والعلم بالعدم في الكذب ثبتت الواسطة بالضرورة وهو الخبر الذي لا يعلم فيه
المطابقة ولا عدمه وفيه نظر يعلم بادنى ملاحظة انتهى اقول وجه النظر ان النزاع في اثبات
الواسطة بعينه هو النزاع في معنى الصدق والكذب وليس شيئا على حدة حتى يتفرع عليه ويعتبر النزاع

ان يكون لها متواترا مع ان الظاهر انهم لا يقولون به والحاصل ان اشتراط الكثرة انما هو على اعتبار كون المخبرين
جماعة فالمعتبر هو الجماعة الكثيرة لا مطلق الجماعة فاشتراط ما ذكروه بعيد جدا فلو لم يمنع من دلالته
حال المخبرين وان سلم ونفي العجز في حصول العلم فلابد ان يعتبر ما في حصول العلم بالكثرة
فالادلة ان في انه خبر جماعة يؤمن تواطؤهم على الكذب عادة وان كان للوازم الحرمة عليه في
افادة ذلك الكثرة العلم ثم ان الكلام في امكان تحقق الخبر المتواتر وحصول العلم به وقد خالف
في ذلك السمنية وهم البراهمة وهما طائفتان تنتسبان في اهل الهند اولهما عبدة الاوثان قائلة
بالتناسخ والثانية من الكلام على دعمهم وكلتاهما نافيتان للاديان والنبوات والبعض خص المنع
بالاكان عن ماض لا الموجود لنا الجزم بوجود البلدان النائية كالهند والصين والامم الخالية
كقوم فرعون وقوم موسى ضرورة من دون تشكيك كالجزم بالمشاهدات وللسمنية وامثاله
منها ان انهم قالوا او لا انه كاجتماع الخلق الكثير على اكل طعام واحد وهو محال عادة وفيه انه مع
انه مدفوع بموضعه لما ذكرنا قياس مع الفارق لوجود الداعي هناك فيه دون ما ذكرناه وثانيا انه لو حصل
العلم به لزم الاجتماع النقيضين لو تواتر نقيضه القصد وفيه ان هذا الفرض محال وثالثا انه لو حصل العلم به
لحصل ما نقله اليهود والنصارى عن نبيهم بانه لا نبي بعده من دون محمد وفيه منع تحقق التواتر فيما
ذكروه لاشتراط تساوي الوسائط في افادة العلم بالكثرة وتحقيق تفرقة استيصال اليهود حتى لم يبق منهم عدد
التواتر وكذا النصارى في اول الامر لم يكونوا عدد التواتر مع ان عدم العلم بتساوي الطبقات كاف في المنع
ولا يحتمل اثبات السمن واعلم ان هنا دقيقة لابد ان ينبه عليها وهو انه يشتبه ما يحصل العلم فيه
بسبب التسامع والتظافر وعدم وجود الخلاف بالتواتر فحصل علمنا بالهند والصين ورستم وحاتم
ليس من جهة التواتر لانا لم نسمع الاخبار من عصر الى عصر وانا عن سلفهم ذلك اصلا فضلا عن عدد
يحصل من جهة بل الظاهر انه من جهة ان اهل العصر قاطبة مجمعون على ذلك اما بالتصريح او الظهور ان سكوتهم
مبني على عدم بطلان هذا ثم نقل فكثرة تداول ما ذكر على الالسنة وعدم وجود مخالف في اهل العصر ولا نقل عن
سلف في غيره يفيد القطع بالصحة وذلك نظير الاجماع على المسئلة وليس ذلك من باب التواتر في
هذا العصر بل من باب بلد لا متناه والمتاخر المناسب بهذا العصر هو نقل قصة وقعت في بلد فكان الوارد من
المشاهدين كذلك فتلقى في الاخبار حتى حصل القطع فيعلم اجتماع الشهود والنصارى
على الخبر او على ملتهم ليس من احد القبيلين اما التواتر فلعدم العلم بتساوي الطبقات بل العلم
بالعدم كما ذكرناه واما الاجماع فلعدم المخالف من المسلمين وغيرهم فلا ينفع فان اكثر الامثلة التي يذكرون

في هذا ابحاث فيجب بان يزيد الاول وكم من فرق بينهما والحق ان الكذب يجوز على كل واحد من الآحاد
فيجوز في الجميع لانه عبارة عن الآحاد وفيه منع اتفاق الجميع مع الآحاد فان العسكر يفتح البلد
ولا يقدر واحد منهم على ذلك بل كل واحد والعشرة من حكمهما ان الواحد منها بخلاف الواحد فلا يلزم
من حصول العلم من اخبار الجميع بسبب التواطؤ والتعدد حصوله من كل واحد وذكروا ايضا ان ذلك
رابعها من الشبه انه بمنزلة القادحة في الضروري مع انها تشكيكات في مقابلة الضرورة فلا تستحق الجواب
كالشبه السوفسطائية المنكرين للمحسوسات فان غاية مراتب الجواب الضرورة وانهم ينكرونها
والمتمسك بها الف آخر بان انا نجد ان علمنا بان العلم الحاصل من التواتر ضروري كما هو
المنفرد وهو انه لو حصل العلم به بالضرورة لما فرقنا بينه وبين سائر الضروريات والا لزم
بالضرورة انا نفرق بين وجود اسكندر وكون الواحد نصف الاثنين وانه لو كان
ضروريا لما اختلف فيه ولكن للكلام فيه فنون وفيهما مع انهما لا يردان الا على القول
بكون العلم به ضروريا لا نظريا وعلى الاول ان الفرق انما هو من جهة تفاوت الضروريات
في حصول العلم من جهة كثرة الممارسة ببعضها دون البعض وعلى الثاني ان الضرورة لا تستلزم
عدم الخلاف الا ترى ان اهل السوفسطائية وانما هو من جهة بهت وعناد قالوا
انهم اختلفوا في كيفية العلم الحاصل بالمتواتر فالمشهور انه ضروري وقال الكعبي وابو الحسين البصري
والجويني امام الحرمين انه نظري وعن الغزالي المتبع في الواسطة وذهب السيد الى التوقف
في موضع والى التفصيل في موضع آخر وارتضاه ابن الشيخ في التلخيص والاقرب عندي القول
بالتفصيل احتج المشهور بانه لو كان نظريا لتوقف على توسط المقدمتين واللازم
منتف لانا نعلم علما قطعيا بالمتواترات مثل وجود مكة ونحوه وغيرها مع انتفاء ذلك وايضا
لو كان نظريا لما حصل لمن لا قدرة له على النظر كالعوام والصبيان والتالي باطل ولان
من ترك النظر قصدا وكان عالما ليس نظريا فان العالم به لا يلتفت اولا لانا كنا طالبا له ونحن لا
نجد انفسنا طالبين لوجود مكة ويمكن دفع الاول بانا نمنع عدم الاحتياج الى توسط
المقدمتين في المتواترات مطلقا نعم تم فيما حصل القطع من جهة التواتر اضطرارا فان
المتواترات من الضروريات التي وجود مكة ونحو ذلك ومنها ما هو مسبوق بالكسب
كالمسائل العلمية التي لا بد ان يكسب التتبع فيها من جهة ملاحظة الكتب وملاقاة اهل
العلم والاستماع منهم احوالهم كانت [illegible] ان التتبع او الاستماع الجزئي [illegible]

لفظيا فلذلك عمل الفاضل على ما هو ظاهر عبارة ابن الحاجب وقال اللفظي بما هو خلاف المشهور وقال انه ليس
فيهما كثير نفع اذ النزاع اللفظي المصطلح لا نفع فيه اصلا لانه قليل النفع فاخذ بمجامع المسألة وتوابعها
ولوازمها ونقل مآل المنازعات وجعله نفس الخلاف في معنى الصدق والكذب وقال انه خلاف
لغوي قليل الفائدة قوله لا يليق الاطناب فيها كثير نفع صفة تقييدية لا توضيحية ولو كان الفرع الذي ذكره
فتجنبا البحث لما ذكره لكان فيه نفع كثير في مدح اطراف الكلام ومعانيه وتعيين النظر في
مقاصده ومبانيه ولا نظر فيه تفردي لاكثر مقاصد الكتاب ولا تلحظ الى تعيين الحقائق وتعيين العبارة
ثم بعد ذلك فيما قيل لا واما اصلاحا واما عفوا والله الموفق المعتبر في الاتصاف بالصدق
والكذب هو ما يفهم من الكلام ظاهرا لا ما هو المراد منه فلو قال رأيت حمارا واراد منه البليد من دون
نصب قرينة فهو متصف بالكذب وان لم يكن المراد منه منافيا للواقع وكذا اذا رأى زيدا واعتقد انه
عمرو وقال رأيت عمرا فهو صادق لان المفهوم من اللفظ مطابق للواقع بل لا عبرة للاعتقاد اصلا
وان لم يكن متعلقا بتحقق الحكم موافق للواقع فهو على مذهب الجاحظ ايضا صادق والمعتبر في مطابقة
الواقع هو مطابقة في الواقع ولكن يكفي في الكشف عن ذلك اعتقاد المطابقة وان كان من يقال ففي
الامر نظيره ما اشرنا اليه في العدالة فان اعتقاد كونه عدلا في نفس الامر يكفي في اتصافه بالعدالة نعم ذلك
الاتصاف دائر مدار عدم ظهور الفسق ثم يتبدل المشهور ان الصدق والكذب من خواص النسبة
الخبرية دون التقييدية مثل زيد الفاضل وغلام زيد وقيل بعدم الفرق بينهما في ذلك لان النسبة
التقييدية ايضا اما مطابق للواقع او غير مطابق فيا زيد الانسان صادق ويا زيد الفرس كاذب
ويا زيد الفاضل كذلك والتحقيق على ما ذكره بعض المحققين ان النسبة الذهنية في المركب الخبري تنوع من حيث
يكون وقوع نسبة اخرى خارجة عنها ولذلك احتملت عند العقل مطابقتها او لا مطابقتها لا ان النسبة
الذهنية في المركبات التقييدية فلا اشعار لها من حيث وقوع نسبة اخرى تطابقها او لا تطابقها
انتوتب لذلك من حيث ان فيها اشارة الى نسبة اخرى خبرية بيان ذلك انك اذا قلت زيد فاضل
فقد اعتبرت بينهما النسبة ذهنية على وجه يشعر بها بوقوع نسبة اخرى خارجة عنها وهي ان الفضل ثابت له
في نفس الامر لكن تلك النسبة الذهنية لا تستلزم تلك النسبة الخارجية استلزاما عقليا فان كانت
النسبة الخارجية المشعور بها واقعة كانت الاولى صادقة والا فكاذبة واذا قلت زيد الفاضل
تلك النسبة الذهنية على وجه لا يشعر من حيث هي ان الفضل ثابت له في الواقع من حيث انه فيها
انما يلاحظ قولك زيد فاضل [illegible] ان لا يشعر [illegible] بما هو ثابت له في الواقع

فالنسبة الخبرية من حيث هي بالوصف باعتبارها بالمطابقة واللامطابقة الى الصدق والكذب فهي من حيث
هي محتملة لهما واما النسبة التقييدية فانها نسبة لا نسبة خبرية وان نسبة انشائية لا تحتمل من لسان اخرى فيهما بذلك
الاعتبار تحتملان الصدق والكذب في الخبر ففيهما فاذا صح ان الحق هو المشهور من كون
الاخبار من خواص الخبر اشتهر وعلى ان يكون مرادهم باختصاصه من الاطلاق العرفي حقيقة يعني
انهم لا يتصفون بالصدق والكذب حقيقة الا النسبة الخبرية المقصودة بالذات فاطلاقهما على
غيرها مجاز ويتفرع على ذلك الاحكام المتعلقة بالصدق والكذب في نذر اليمين والحلف
ودرها وقات احدها بان زيد القاعد لا يتبين الندر باعطائه وان وافق فعله الواقع لما تقتضيه احد الخبر
الخبر ينقسم الى ما هو معلوم الصدق ضرورة او نظرا او معلوم الكذب وما لا يعلم
كذبه وصدقه وهو اما يظن صدقه او كذبه او يشك فهذه اقسام ستة فالاول اما ضروري
بنفسه كبعض المتواترات او بغيره ككوننا الواحد نصف الاثنين فان ضروريته ليست بمعنى الخبر
حيث انه خبر يطابقه الحكم الحاد ملك في نفس الامر ضرورة وان لم يشعر السامع بالمخصوصين والخبر
الموثوق بالنظر الصحيح والثالث الخبر الذي علم مخالفته للواقع والرابع مثل خبر العدل الواحد والخامس مثل
خبر الكذوب والسادس مثل خبر المجهول الحال ثم ينقسم الخبر باعتبار اخر الى متواتر واحاد واما المتواتر
فوجه الاكثرون بانه خبر جماعة يفيد بنفسه القطع بصدقه وذكروا ان التقييد بنفسه يخرج خبر جماعة علم
صدقهم لا بعين الخبر اما بالقرائن الزائدة على ما لا ينفك الخبر عنه عادة من الامور الى رجهته كالمبتلى في الخبر
المحفوف واما بغير القرائن الخارجية كالعلم بخبره ضرورة او نظرا ومرادهم بالقرائن التي لا ينفك عنه
الخبر عادة هو ما يتعلق بحال الخبر لكونه موسوما بالصدق وعدمه والسامع لكونه خالي الذهن وعدمه
غنيه لكونه قريب الوقوع وعدمه ونفس الخبر كالهيئات المقارنة له الدالة على الوقوع وعدمه فقد
تختلف الحال باختلاف الامور المذكورة اقول ويشكل ما ذكره بانهم اشترطوا في التواتر تعدد
المخبرين وكثرتهم الى حد يؤمن تواطؤهم على الكذب ولا ريب انه يعتقد ذلك ان يكون للكثرة مدخلية في
حصول العلم بحيث لولم يكن لم يحصل العلم وقولهم ان التقييد بنفسه احترازا عما يحصل العلم في التواتر
الى رجعته على لوازم الخبر من الامور المتقدمة يقتضي انه اذا حصل العلم بسبب خبر جماعة خاصة من حيث
خصوصيات الخبر يكون متواترا مطلقا بسامع ملاحظا بما ذكروه في تعيين العدد وان الذي
يحصل منه العلم وهو يختلف باختلاف المواقع فلا يعتبر ما ذكر اعتبار الكثرة حينئذ في هذا الواجب بلغة
بالواقعة وحصول العلم بها من جهة خصوص الواقعة وملاحظة صدق المخبرين وخلو ذهن السامع بانه برهم

الرجحان في النظر يحتسب البحث الثابت على حصول العلم فلا يحطم المقدمات من كونها الا اخبار
مسموعة ومنوطة بالحس وان هو لا يحاجة الكثيرين لا يتنوع تواطؤهم على الكذب في تحصيل القطع
بمضمونها فهذا متواتر نظري ومن مقدمات النظر ان ترجع حصول العلم الى اذ ادخلت التقليد من
قد يترك القطع ويحتاج الى مراجعة المقدمات ومن هذا يظهر لزوم المتواترات كذلك
الفروق وان كان العلم لا ينفك عن المقدمات لكنها لا يحتاج الى المراجعة اليها
والاعتماد عليها دائما فضروريا فان كان مراد الجمهور هو ذلك فمرحبا بالوفاق وان
كان مرادهم ان كل متواتر لا يحتاج الى نظر اصلا فهو مكابرة وفي ما ذكرنا ينظر كلام بعضنا الاخر
حيث قال ان اخبار البلدان والوقائع والملوك ومعجزات النبي ونحوها متواتر ولا يجوز
ان يكون العلم بها نظريا ومن قول السيد قدس سره ويجوز ان يكون مكتسبا من افعال العباد واما
ما عدا ذلك فمثل العلم بمعجزات النبي وكثير من احكام الشريعة والنص الى حد
على الكثرة فنقطع على انه مستدل عليه وهذا هو التفصيل الذي اشرنا اليه في انقضاء
النسخ في تعداد الطرق القول بالتوقف المنسوب الى البعض فانه من في البعض الادلة
من الضروريات ومنشأ التوقف الشك في ان اقسام العلم الحاصل حصل لكونه
اضطراريا من دون ان المخبرين عدد يمتنع كذبهم او تواطؤهم على حسن وان لم يكن مستفطنا بها حين
حصول العلم او يصدق ان العلم نظري الكسب وان لم يتفطن بالمكتسب عنه حين العلم اذ لا
فرق بين المعلومات الموصلة الى المطلوب التي كانت حاصلة بالعلم الاجمالي او التفصيلي فان من
اسس اساسا واصل اصلا وقاعدة يتفرع عليه فروع كثيرة فقد اكتسب في ذلك فكلما تنبه
عندك ينتجه على اصل سبب عليه به اجماله يصدق انه كسبا له وان احتمل القول ان يكون مع
ذلك انقياد العلم في روحه يقصد اليه ومجرى عادته عقيب اخبار مثل القدر من المخبرين وما
ذكرنا ظهر ان المتواترات بعد العلم بالمتواتر يمكن ان يكون نظريا فضلا عن استبداد الادلة
واما الاستدلال بان العوام والصبيان العلم بهم معلومات نظرية بالضرورة انهم
غير مستفيدون من ذلك المقدمات وترتيب نظام مقدمات الاستدلال ولا تحصل بها النتيجة
لكنهم لا يتفطنون بها من حيث شرائط المقدمات الدالة لا اشكال فيها ولا دقة تخفى على
العوام والصبيان بل مدار العالم واساس بني ادم غالبا على المقدمات التي دليلها
اكثر المعقولات والا فلذا امر غير العلماء والاذكياء ضرورة من نفعه وضرره من بني ان ذلك يحصل ... يعلم

ادراك الحس والتعمية التوقع ولزوم الاجتناب عن المضار حسن ارتكاب المنافع والنظر فى ان
العلم به موقوف على المقدمتين ام لا بالعلم بهما ويظهر مما ذكرنا الجواب عن الدليل الثالث فى احتج
القائلون بكونه نظريا بانه لو كان ضروريا لما احتاج الى توسط المقدمات والتالى باطل لانه
يتوقف على العلم بان المخبر عنه محسوس وان هذه الجماعة لا يتواطئون على الكذب وجه المنع
التوقف عند ذلك اذ العلم بالصدق ضرورى حاصل بالعادة وحيث صورة الترتيب
المتقدمتين لا يستلزم الاحتياج اليه على ان منشأ ذلك الكلام جوهر كلام ضرورى فان
فى قولنا الكل اعظم من الجزء الحكم ان يقال لان الكل مشتمل على جزء آخر غيره وما هو كذلك
فهو اعظم ومما ذكرنا من بيان انتفاء حقيقة الحال وان الحق هو التفصيل دا
مذهب الغزالي فالذي نقل عنه فى كتابه المستصفى انه قال العلم الحاصل بالتواتر ضرورى بمعنى
انه لا يحتاج الى الشعور بتوسط واسطة مفضية اليه مع ان الواسطة حاضرة فى الذهن وليس
ضروريا بمعنى انه حاصل من غير واسطة كقولنا الموجود لا يكون معدوما فانه لا بد فيه من حصول
مقدمتين احدهما انهم لا يجتمعون مع كثرتهم واختلاف احوالهم على الكذب وثانيها
الثانية انهم قد اتفقوا على الاخبار عن الواقعة لكنه لا يفتقر الى ترتيب المقدمتين بلفظ
منظوم ولا الى الشعور بتوسطهما وافضائهما اليه وقد التفتازاني ان حاصل كلامه انه ليس
اوليا ولا كسبيا بل من قبيل القضايا التي قياساتها معها مثل قولنا العشرة نصف العشرين وانت
اذا تأملت فيما ذكرنا عرفت انه ليس من هذا القبيل وان الحق ما ذكرنا من التفصيل والظاهر
ان ما ذكره الغزالي نوع من النظر لا واسطة وكذلك نسب العلامة القول بالنظرية اليه
والحد لا يراد الغزالي انه من باب نظريات العوام فانهم وان استفادوها من المقدمتين
لكنهم لم يتفطنوا لها بجعلهما المرتبة فى نفس الامر فكان الغزالي قسم النظرى على قسمين
بالنسبة الى الناظرين وهو ان الحقيقة تقسيم للناظرين لا للنظرى فكأنه قال العالم والنكر
كلاهما مساو ولا تأثير للنظر فيما لا دخل فيه دون سائر النظريات فالمقول انهم لا بد ان يعرفوا
المتواتر كما نقلنا عنهم قالوا ان هذا المعنى يتحقق بامور قريبة فى تحقق هذا الامر الذي يفيد العلم بنفسها
امور منها ما يتعلق بالمخبرين ومنها ما يتعلق بالسامع فاما الاول فهو كون المخبرين الاخبار
المخبرين بالغين فى الكثرة حدا يمتنع معه فى العادة تواطؤهم على الكذب وكون علمهم مستندا
الى الحس فانه فى مثل حدوث العالم لا يفيد قطعا واستواء الطرفين والوسط فى هذا بمعنى ان

المستصفى

فى التهذيب

تنبيه: وهذه الكثرة المذكورة وذلك فيما لو حصل فى كل الكثرة طبقة واما وجود الواسطة ولا تعدد فى الطبقات صح

يبلغ كل واحد من الطبقات ورباز ادنى بعضهم اشتراكا كيلا اخبارهم عن علم ولا بد ايضا من حصول
العلم من اخبارهم وان كان بعضهم ظانين مع كون الباقين عالمين واقول الكثرة المذكورة
التي اشترطوها ان كانت ماخوذة فى ماهية المتواتر فالتوقف محل ليس ولا دليل على ذلك
اذ مع ملاحظة مدخلية لوازم الخبر فى حصول العلم وعدم ضرورة الحد فلا حاجة الى الكثرة فاذ حصل العلم بخبر
ثلثة بسبب صدقهم وصلاحهم وتقواهم سيما مع انضمام حال نفس الخبر بتحصيل العلم وصدق الحد
على ذلك فلا يحتاج ذكره فى تحقق التواتر وان لم يعتبر ماخوذة فى ماهيته فالمحقق قولهم واشترطوا فى حصول
التواتر وتحققه كون المخبرين فى الكثرة الى حد اذ ذلك من مقومات الماهية فلا وجه لذكره فى شرائط
ذلك شرطا لحصول العلم بالتواتر لا بد اخذه وادخاله فى افادة العلم بنفسه فى تعريفه فان ما يفيد العلم بنفسه من تعريفه كان
ما هيئة العلم بنفسه لا يتوقف حصول العلم بسببه على شرط آخر فلا يكفى وانهم قولهم ونسبه فى حصول التواتر
كون المخبرين فى الكثرة الى حد لا اما ان يراد به اعتبار الكثرة المطلقة باعتبار الحد والاصطلاح فى التواتر
فاسد بقيد بكونهم حدا يمتنع تواطؤهم على الكذب بل وجه لتعليقه بالتوقف على لفظ الكثرة اذ المراد بالكثرة
الجماعة لا الكثرة من حيث هي النسبة مع انه مما يمتنع صدقه فى الثلثة ايضا فلا يلزم ان يكون الثلثة العلم
كثيرا واما ان يراد به الكثرة المقيدة بما ذكره فنقول ان اريد من امتناع تواطئهم على الكذب عادة
من جهة نفس الكثرة مع قطع النظر عن لوازم الخبر وعن كل شئ فمع انهم لا يقولون به لا بد من تخصيص الاحتراز
بالكاف العلم من جهة القرائن التي هي من لوازم الخبر لا بد ان يحترز وامر القرائن اللازمة للخبر الغير
فالمتواتر هو كان افادته العلم من جهة الكثرة لا غير مع انه ليس لذلك معينا معين بل يختلف باختلاف
لوازم الخبر لا ولذلك لم يعين الجمهور للمتواتر عددا فاما وان اريد امتناع تواطئهم على الكذب
بملاحظة خصوصيات المواضع وتفاوت لوازم الخبر فرجع هذا على ان هذا الشرط محقق لا يرتبط الكثرة
اذ امتناع تواطئهم على الكذب بحسب لوازم الخبر كان مستفادا من قولهم نفسه بنفسه العلم فرجع الكلام
الى البحث الاول وهو ان التعريف محقق للزوم ادراج قيد الكثرة فيه وان قولهم بنفسه لا يغنى عنه
وبالجملة فكلما تهم هنا فى غاية الاختلال فالاولى فى التعريف الذي اختاره السيد الداماد فى شرح المختصر
فان معرفة الاصطلاح عبارة عن خبر اقوام بلغوا فى الكثرة الى حيث حصل العلم بقولهم واما الثاني فهو كون السامع
غير عالم بما اخبر به لاستحالة تحصيل الحاصل وان لا يكون قد سبق شبهة او تقليد الى اعتقاد نفى موجب الخبر
وهذا الشرط مما اختص به سيدنا المرتضى ره ووافقه المحققون ممن تأخر عنه وهو شرط وجيه وبذلك يجاب
عن مخالف فالمخالف للاسلام ومذاهب الامامية فى انكارهم عدم حصول العلم بالتواتر من معجزات النبي صلى الله عليه وآله والنص

ما ذكرناه سابقا والدليل عليه
يعين بما عرفت من كلام القوم
ما يوافق ما اخترته
التعريف صح

على الحجر وقد ذكر انه اثر قلبي حيث خالف ما اقتضاه المتواتر لا يمكن حصول العلم الذي مع تخلفه عن اشتغاله عن ذلك
الاثار الثالث اختلفوا في عدد المتواتر والحق انه لا يشترط فيه عدد وهو مختار الاكثرين فالمعيار ما حصل
العلم بسبب كثرتهم وهو كثير باختلاف الموارد فرب عدد يوجب القطع في موضع دون آخر وقيل اقله الخمسة
وقيل اثنا عشر وعشرون وقيل اربعون وقيل سبعون وغير ذلك وحججهم ركيكة واهية لا يليق بالذكر فلا نطيل بذكرها
وذكر ما فيها وقد اشترط بعض الناس فيها شروطا اخر لا دليل عليها وفساده اوضح من ان يحتاج الى
الذكر فمنهم من شرط الاسلام والعدالة ومنهم من اشترط ان لا يحويهم بلد لئلا يمتنع تواطؤهم ومنهم من اشترط
غير ذلك والكل باطل ونسب بعضهم الى الشيعة اشتراط دخول المعصوم فيهم وهو افتراء او اشتباه بالا
فائدة اذا كثرت الاخبار في الوقائع واختلف لكن يشتمل كل منها على معنى مشترك بينها بالتضمن او الالتزام
حصل العلم بذلك القدر المشترك بسبب كثرته الا الفاظ فيسمى ذلك متواترا بالمعنى وقد مثلوا لذلك
بشجاعة علي ع وجود حاتم فقد روي عنه ع انه قتل في غزاة بدر كذا وفي احد كذا وفي خيبر كذا وهكذا والمحكي عن حاتم انه
اعطى فلانا كذا وفلانا كذا وهكذا فان كل واحد من الحكايات الاول يستلزم شجاعته ع وكل واحد من الحكا
يات الاخر يتضمن جود حاتم لان الجود المطلق جزء الجود الخاص وفيه مسامحة لان الجود صفة للنفس وليس
من جملة الافعال حتى تتضمنه بل هو مبدؤها وعلتها فذلك الظهور بالالتزام وتحقيق المقام ان
التواتر يتصور على وجوه الاول ان يتواتر الاخبار باللفظ الواحد سواء كان ذلك تمام الحديث
منه اولا كالاخبار بالنيات على تقدير تواتره طرا او عوده او بعضه كلفظ من كنت مولاه فعلي مولاه
ولفظ اني تارك فيكم الثقلين مع وجود تفاوت في سائر الالفاظ الواردة في تلك الاخبار والثاني
ان يتواتر بلفظين مترادفين او الالفاظ المترادفة مثل الهرة طاهر والسنور طاهر وا
لهر نظيف وكذا فيكفي الاختلاف الاخبار بالالفاظ المترادفة والثالث ان يتواتر الاخبار
بدلالتها على معنى مستقل وان كان دلالة بعضها بالمفهوم والاخرى بالمنطوق وان اختلف
الفاظها كقوله في نجاسة الماء القليل بملاقاة النجاسة الماء القليل مثل ان يرد في بعض الاخبار
ان الماء القليل ينجس بالملاقاة النجاسة والحاصل منه ان يرد في بعض الاخبار وفي آخر اذا
كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ثم ذلك على وجه فيها كان التي سيف بانك الاخبار مختلفة كما في
قوله ع ولا تشرب سؤر الكلب الا ان يكون حوضا كبيرا يستقى منه الماء وقوله ص حين سئل عن الحوض
في ما تدخله الدجاجة التي وطئت العذرة الا ان يكون الماء كثيرا قدر كر وهكذا فان المفهوم بالنسبة الى الماء
القليل وهو انفعاله امر مستفاد مقصود بالذات لانه قدر مشترك منتزع من امور فان

الحكم المفهوم

الحكم المفهوم الى القليل الخصوصيات انواع اشترك فيها هذا المفهوم وذلك المفهوم العام ان يكون الاخبار متحدة
في بيان هذا المطلب المستقل او مشتملة على بيان مطلب آخر ايضا والرابع ان يتواتر الاخبار بدلالة تضمنية على شيء
مع اختلافها بان يكون ذلك المدلول التضمني قدرا مشتركا بين تلك الاخبار مثل ان يخبر احد ان زيدا اليوم
ضرب عمرا وآخر انه ضرب بكرا وآخر انه ضرب خالدا وهكذا الى ان يحصل حد التواتر مع قرينة الواقعة وحده
فانه يحصل العلم بوقوع الضرب من زيد وان لم يحصل العلم بالمضروب وكذا لو اختلفوا في كيفية الضرب فكذلك
وذو حجاب رافعة بحكم عنه الزوجة من الميراث بان يقول ان حرمها يقين لكن فانه يحكم
عنه فالقدر المشترك هو مطلق الحرمان الموجود في ضمن كل واحد من الحرمانات والخامس ان يتواتر الاخبار
بدلالة التزامية بان يكون ذلك المدلول الالتزامي قدرا مشتركا بينها مثل ان يخبر بعضها ان الشارع نهى عن الوضوء عن
مطلق الماء القليل اذا لاقاه العذرة وعن البئر بعينه اذا وقع فيه الكلب وعن الاغتسال عنه اذا لاقى الميتة
وهكذا فان النهي عن الوضوء عرفا انه يدل بالالتزام على النجاسة وهكذا النزح والاغتسال فانه
يحصل العلم بنجاسة الماء القليل بذلك والسادس ان يتكاثر الاخبار بذكر اشياء لا يكون ملزومات للازم
يكون ذلك اللازم منشأ الظهور تلك الاشياء مثل الاخبار الواردة في غزوات علي ع وما ورد في عطايا
حاتم وذلك يتصور على وجهين الاول ان يذكر تلك الوقائع بحيث يدل بالالتزام على الشجاعة
والسخاوة مثل ان يجيء بذكر غزوة خبر بالتفصيل الذي وقع فانه لا يمكن صدور هذا التفصيل والتطويل
والمقام الطويل والكرات من الفرار لا يحصل الا من شجاع بطل قوي بالغ اعلى درجة الشجاعة وكذا غزوة في احد في الاحزاب
وغيرها وباجتماع هذه الدلالات يحصل العلم بثبوت اصل الشجاعة التي هي منشأ لهذه الاثار وهكذا عطايا حاتم والفرق
بين هذا وسابقه ان الدلالة مقصودة في كل واحد من الاخبار لبيان ذلك الحكم الالتزامي بخلاف ما نحن فيه فانه
فيما نحن بيان الشيء غير مقصود فيه اصلا وان دل عليها بحيث يحصل العلم بها بعد ملاحظة كل واحد من الاخبار
ثم ملاحظة بعضها بالآخر والثاني ان يذكر تلك الوقائع بحيث يدل على الشجاعة مثل ان يقال ان فلانا قتل في حرب كذا رجلا
وفي آخر اثنين وفي حرب آخر رجلا وهكذا فبعد ملاحظة المجموع يحصل العلم بان مثل ذلك الاجتماع ناش عن ملكة بنسبة
نسبة الشجاعة وليس ذلك بمحض الاتفاق ومع الجبن وكذا صدور الفصاحة ونحو ذلك في فصاحة الحجة والقدر
المنتسب الى هذا تلك الوقائع على النهج السابق هو الغنى والاعطاء وهو لا يفيد الشجاعة ولا الجود ولكن
الذي يحصل بملاحظة المجموع من حيث المجموع هو الملكتان ومن جعل الجود من باب الدلالة التضمنية فقد غفل غفلة
عليه الفرق بين الجود والعطاء لما في كلام العضدي ناظر في هذا الوجه حيث قال اعلم ان الواقعة الى احدا لا نقل النجا
والشجاعة على القدر المشترك الحاصل بين الجزئيات ذلك وهو المتواتر وان كان آحادها صدق قطعي

تنبيه

الاخبار

والظاهر انه فرض المقام خاليا عن وجه يدل على الشجاعة والسخاوة ولذلك قال بل القدر المشترك الحاصل من
الجزئيات بعينه الحاصل من ملاحظة مجموع الجزئيات لا كل واحد منها هو الشجاعة والسخاوة لافادتها بالتضمن
الكلية ثبتها وانما لا دلالة آحادها صدق بعض المتواتر في سائر الاقسام لا ينفك عن صدق الآحاد
وبناء على المشهور في معنى الصدق بلا شبهة وان كان من جهة الدلالة الالتزامية الحاصلة مع كل منها اذ ثبتت
الحاصلة منها كالصور التي سابقا وانما في ذلك فلا يستلزم صدق كل واحد من الوقائع في اثبات جميعها
ولكن بالعادة يحصل العلم بالقدر المشترك بعنوان ما هو قدر مشترك في كونه لازما لها وهو الشجاعة والسخاوة
من سمع تلك الوقائع وان لم يحكم العقل بصدق واحد من الوقائع بعنوان القطع اذ الاشتراك بينها في
الدلالة ح والقدر المشترك يحصل من جميعها هذا ويظهر من العضدي في هذا المقام انه حصر المتواتر
المعنوي في الوجه الثاني من الوجهين ومقتضاه انه يحصل بمجموع الآحاد الدالة على قدر المشترك بعنوان
القطع لان الدلالة كانت حاصلة في كل واحد من الآحاد ولكن القطع حصل بمجموعها والا كان اللازم
عليه ان يبين على ذلك منافية في المثال مع ان المثال الذي ذكره قابل لكلا الوجهين كما عرفت و
ادخال الوجه الاول تحت المتواتر اللفظي وكذا بعض ما تقدم من الاقسام مشكل وعلى هذا فجميع اقسام
المتواتر بجميعها قسمان احدهما ان يدل آحاد الاخبار على شيء بحيث يكثر بها مع دلالتها على ذلك الشيء
وذلك هو على الوجه الثاني من القسم السادس من الاقسام والثاني ان يحصل من مجموع آحاد متكثرة
الدلالة على شيء وكانت مقطوعا بها ويمكن ان يمثل للوجه الثاني بالاخبار الواردة في نجاسة
الماء القليل بالخصوصيات المعينة من جهة النجاسة ونجاسة الماء فان بملاحظة مجموعها يحكم بعموم
القطع بانها تدل على نجاسة مطلق الماء القليل بل النظر الى الحكم كذلك ولو كان الحكم بالنجاسة
المخصوصة كان وارد في مطلق الماء القليل كما هو مضمون بعض الاخبار فان عموم الموضوع لا ينفع
مع خصوصية الحكم اذا عرفت هذا فاعلم ان ما ذكروه في تعريف المتواتر من اشتراط الوسائط منوطا
بالحس فان اردت ادراج المشترك المعنوي في التعريف فلا بد ان يقال المتواتر هو ما يكون نقل
المخبرين منوطا بالحس وموجبا بنفسه العلم بذلك المحسوس او بالقدر المشترك بين الآحاد
الموجود في ضمنها الذي هو غير محسوس في نفسه وان عرض له المحسوسية بسبب وجوده في ضمن
الفرد او بلازمه سواء كان فهم اللزوم من جهة كل واحد من الآحاد او من مجموعها فعلى هذا يندفع
الاشكال الذي اورده المحقق البهبهاني على الاجماع المنقول بالخبر المتواتر كما اشرنا سابقا فيكون
هذا القسم من الخبر المتواتر والاجماع المتواتر من قبيل اصل الاجماع وفهم اتفاق آراء الكل

ومطابقة

ومطابقة آرائهم لاقوالهم فكان هناك الاقوال المحسوسة ومطابقة الآراء مدركة بالعقل وكذلك في الاجماع
المتواتر والخبر المتواتر بمعنى المعنى الاخير ويمكن ان يقال في الوجه الاول من الوجهين ان العلم يحصل في فرد
محسوس من الافراد مع العلم بمقارنته مع لازمها الذي دل عليه كل واحد من الاحاد ويحصل القطع
وذلك فيما نحن فيه قانون خبر الواحد ما لم ينته الى حد التواتر كثرت رواته ام قلت وقيل ما افاد
الظن ويبطل عكسه بخبر لا يفيد الظن والمستفيض ما زاد نقلته عن ثلثة هكذا ذكره ابن الحاجب وقرره
العضدي وقال التفتازاني في تقريره ان خبر لا يفيد العلم اصلا او افاده بالقرائن الزائدة قال وعلى هذا
لا واسطة بين الخبر الواحد المتواتر وخبر الواحد فالمستفيض نوع منه اقول قد عرفت انهم عرفوا
المتواتر بانه خبر جماعة يفيد بنفسه العلم واحترز من التقييد بنفسه عما لو حصل العلم من القرائن الخارجية عن لوازم
الخبر عنه عادة كشق الثوب والصراخ والجنازة في المثال الآتي فظهر ان مدخلية القرائن الداخلة في
حصول العلم لا تضر بكونه متواترا وان كان للكثرة ايضا مدخلية في حصول العلم فاذا كان خبر الواحد
بقرينة المقابلة هو ما لم ينته الى حد التواتر يعني لم يحصل العلم به من جهة الكثرة فيكون له فردان
فرد لا يثبت به العلم اصلا وفرد لا يثبت به العلم من جهة الكثرة وان حصل من جهة القرائن الداخلة
كما سنذكره او الخارجية كما هو مختار الاكثر فعلى هذا فالخبر الواحد اقسام كثيرة منها ما يفيد القطع
من جهة القرائن الداخلة ومنها ما يفيد القطع من جهة القرائن الخارجية ومنها ما يفيد الظن
ومنها ما لا يفيد الظن ايضا وعلى هذا فالمستفيض يمكن دخوله في كل من القسمين فيكون قسما ثالثا ولا مانع
من تداخل الاقسام وهذا هو ظاهر ابن الحاجب والعضدي فاذا لم يبلغ الكثرة الى حيث يكون له في العرف
والعادة مدخلية في الامتناع من التواطؤ على الكذب مثل الثلثة والاربعة والخمسة وان حصل العلم
من جهة القرائن الداخلة فهو مستفيض قطعي وان زاد على المذكورات بحيث يمتنع التواطؤ
على الكذب بمثل هذا العدد في بعض الاوقات ولكن لم يحصل فيما نحن فيه فهذا مستفيض ظني
ويمكن ان يقال في المتواتر على وجه من الاشارة اليه من القول بكون خبر الثلثة اذا كان قطعيا متواترا
والى الثاني بخبر الواحد ويمكن جعلها قسمين من خبر الواحد على ما بينا من جعل خبر الواحد
اعم من الظني وبالجملة كلام القوم هنا غير محرر ويرجع النزاع الى ان خبر الواحد الخالي عن
القرائن الزائدة هل يفيد العلم ام لا وعلى الاول هل هو مطرد ام لا وعلى الثاني فهل يفيد العلم
مع القرائن الزائدة ام لا فهنا اقوال اربعة واعلم ان القول بافادة العلم مع قطع
النظر عن القرائن الخارجية والداخلة في خبر غير العدل لم يعهد من احد منهم وكذلك اشتراط العدالة

في الخبر المحفوف بالقرائن الخارجية لمحل نزاعهم في غير المحفوف بالقرائن الخارجية مخصوص بخبر العدل وفيه ايضا
فلنقدم الكلام في خبر العدل الخالي عن القرائن الخارجية فالمشهور عدم افادته العلم مطلقا وذهب جماعة من العامة
الى انه يفيد العلم مطردا او ذهب قوم الى انه يفيده بغير مطرد وهذا اظهر لانا كثيرا ما نجد بالوجدان حصول العلم
من خبر الواحد بملاحظة القرائن اللازمة المتصلة بالخبر التي لا تنفك عنه عادة وان لم يكن هناك قرينة خارجية
اذ قد عرفت ان اعتبار القرائن الداخلة لم يخرج عن تعريف خبر الواحد ولكن ذلك لا يطرد كما هو ثابت
بالوجدان بل لا يبعد القول بحصول ذلك في خبر غير العدل ايضا ومما استدل به القائل بالاطراد في خبر العدل
من انه لو لم يفد العلم لما وجب العمل به لعدم جواز العمل بالظن لقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وان يتبعون الا
الظن والتالي باطل لان الاجماع انما هو الباعث على العمل بالظن وهو قاطع ولمنع تعلق النهي بالعمل بالظن بالاجماع في المقدم منه فهو باطل
في الفروع انما هو في الاصول كما مر وسيجئ واحتج الجمهور بوجوه ثلثة الاول انه لو حصل بلا قرينة خارجية
لكان عاديا اذ لا علية عندنا ولا ترتب الا باجراء الله عادته بخلق شئ عقيب آخر ولو كان عاديا
لاطرد كالخبر المتواتر وانتفى اللازم بيان الثاني انه لو حصل العلم به لادى الى تناقض المعلومين اذا اخبر
عدلان بامرين متناقضين فان ذلك جائز بالضرورة بل واقع واللازم باطل لان المعلومين واقعان
في الواقع والا لكان العلم جهلا فيلزم اجتماع النقيضين الثالث انه لو حصل العلم لوجب القطع بتخطئة
من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب عن الاول منع بطلان التالي ان اراد انه لا يفيد القطع
اذا فرض صورة اخرى مثلا اذ نحن نقول في الصورة التي فرضنا كون خبر الواحد مفيدا للعلم من جهة
القرائن الداخلة انه اذا فرض مثل هذا الخبر في موضع آخر لم يتفاوت فيه القرائن المذكورة ايضا يفيد
العلم فان اراد عدم الاطراد بعدم الافادة في مثل ذلك الموضع ايضا فهو ممنوع وان اراد في جميع
افراد خبر الواحد فلا يضرنا كالمتواتر فانه ايضا يختلف باختلاف الموارد كما مر جوابه فعلى ان اراد ان الاطراد
وجريان العادة في المتواتر ونحوه بديهي فلا يخفى فيه وقد يورد على هذا الدليل بان دعوى الملازمة لغو اذ لو كان
عقليا لثبت الاطراد بطريق الاولى وان اراد نفي كونه على سبيل الاتفاق فمن ذلك يأباه التعليل
بقوله اذ لا علية ولا ترتب اه وفيه ان هذا الدليل من الاشاعرة وهم لما جعلوا عدم العلية والترتب
العقلي مفروغا عنه فهم منهم ان الامر منحصر في كون الترتب عاديا وكونه بسبب
جريان عادة الله بمقتضاه الدوام فلا يكون من باب محض الاتفاق فلا ينافيه التعليل
بقوله اذ لا علية ولا ترتب اه فان الحصر بالنسبة الى محض الاتفاق وعن الثاني ان هذا الدليل
انما ينهض على القائل بالاطراد ونحن نقول به في كل خبر عدل فنمنع لزوم حصول العلم بالمتناقضين

وان هذا الفرض

وان هذا الفرض غير متحقق كما مر نظيره في شبهة السوفسطائية في المتواتر ولو فرض ان احدا ادعى حصول
العلم بخبر بسبب القرائن الداخلة وآخر بنقيضه بخبر آخر فظاهر ان احدهما مخطئ في دعوى العلم وكذلك
لو ادعى احد حصول العلم بخبر ثم ظهر له العلم بنقيضه بخبر آخر فقوله ان ذلك جائز بالضرورة بل
واقع ان اراد صدوره عن غير اهله في طرفي النقيض فهو كذلك لكنا لا نقول بحصول العلم منهما وان اراد حصول
العلم بشئ لاحد بسبب القرائن الداخلة ولآخر بنقيضه فهو جائز الوقوع لكن ذلك كما يقع عن الخطأ في دعوى
العلم ونظيره في البراهين غير محصور وعن الثالث ان اراد انه لو حصل به العلم للمخالف بالاجتهاد لا ريب
ان المخالف له مخطئ جزما ودعوى الاجماع على خلافه باطل قطعا وان اراد انه لو لم يحصل العلم به للمخالف فهو
كما ذكره من جواز المخالفة ولا غائلة فيه اذ ربما يحصل لاحد العلم بشئ ولا يحصل لآخر وكل مكلف بما حصل له من الظن
ان الدليلين الاخيرين في مقابل من يقول بالاطراد واما الخبر المحفوف بالقرائن الخارجية فالاظهر فيه انه
قد يفيد القطع وذهب قوم الى المنع لنا انه لو اخبر ملك بموت ولد له مشرف على الموت وانضم اليه القرائن
من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حالة منكرة غير معتادة من دون موت مثله وكذلك الملك والاكابر
مملكته فانه يحصل بذلك الخبر العلم بالموت وجدانا ضروريا لا يعتريه شك ولا ريب بل وقد يحصل من دون
ذلك اما ما اورد عليه من التشكيك ومنع حصول العلم لاحتمال ان يكون عليه غشي او سكتة او مات ولد آخر فجأة واعتقد الخبر انه المشرف
على الموت ففيه انها احتمالات عقلية لا تنافي العلوم العادية مع انا نفرض الواقعة بحيث لا يتطرق هذه الاحتمالات
وكذلك ما قيل ان ذلك العلم انما حصل من جهة القرائن من دون مدخلية للخبر كالعلم بخجل الخجل ووجل الوجل وتضاغي
الطفل اللبن من الثدي ونحوه فان القرينة قد تستقل بافادة العلم مدفوع بانه يحصل بالخبر بضميمة اذ
لولا الخبر لجوزنا موت شخص آخر والحق ان انكار حصول العلم بديهي لا يقبل التشكيك واحتج المنكرون به
بالوجوه الثلثة المتقدمة والجواب عنها يظهر مما ذكرنا ثمة فلا نعيدها ثم ان بعضهم ذكر ان الخبر المحفوف بالقرائن
القطعية لم يقع في الشرعيات اقول امكان حصول العلم للحاضرين المستمعين من الصحابة والتابعين وللمقاربين
لعهد الائمة عليهم السلام مما لا يمكن انكاره وكذلك المحفوف بالقرائن الداخلة واما في امثال زماننا فلم نقف عليه في اخبارنا
وما ذكره بعض اصحابنا كالشيخ وغيره في اول الاستبصار من القرائن المفيدة للقطع مثل موافقة الكتاب والسنة
والاجماع والعقل فهو ليس مما يفيد القطع اذ غاية الامر موافقة الخبر لاحد المذكورات وهو لا يفيد قطعية
صدوره ولا دلالته ولو فرض كون مضمونه قطعيا بسبب احدى تلك القرائن فهو الخبر المقرون بقرينة
الدالة على صحة مضمون الخبر لا صحة نفس الخبر وموضوع المسألة انما هو الثاني فاخبارنا اليوم كلها ظنية
الا ما ندر ومخالفة الاخباريين في ذلك ودعويهم قطعيتها مما لا يصغى اليه ولعلنا نتكلم في ذلك

في باب الاجتهاد والتقليد اختلفوا في حجية خبر الواحد العاري عن القرائن المفيدة للعلم بصدقه في نفسه وبصدق
مضمونه وان كان نصا في الدلالة وانما قيد بذلك لانه قد يكون مضمونه قطعيا بحسب موافقته لدليل قطعي
ولم يتعرضوا هنا للطرف لعدم فائدة مهمة في البحث عنه من حيث حجيته في نفسه مع ثبوت قطعية مضمونه
وقد يكون هو بنفسه قطعيا لكن يكون مضمونه ظنيا بحسب كون دلالته ظاهرا لا نصا وخلافهم في هذا
المقام ايضا ليس فيه بل النزاع في جواز العمل به هو النزاع في جواز العمل بالظن مطلقا واما الخبر الذي كان
صدقه قطعيا بنفسه وبمضمونه فخروجه عن البحث كما في محل البحث فانه لم يحصل العلم من حيث السند كالمتن
مطلقا انه يجوز التعبد به عقلا ام لا يلزم من تجويز العمل به محال او قبيح بلا خلاف فيه عن احد منا الا ما نقل
عن ابن قبة وتبعه جماعة من الناس تمسكا بانه يؤدي الى تحليل الحرام وتحريم الحلال وانه لو جاز التعبد
به في الاخبار عن المعصوم لجاز عن الله تعالى ايضا مع كون المخبر عادلا في الموردين وفيه ما فيه ويمكن توجيه
الاستدلال الاول بان التحليل مثلا قبيح ذاتي وكذا الوجوب وربما يحرم ... لكونه سببا او موجبا لفساد
في العقل او الجسم كالخمر والميتة الموجبين للقسوة وظلمة القلب وكمن خاصيتهما ولا تزول بالجهل
فاذا جوز العمل بخبر الواحد المفيد للظن فلا يؤمن عن الوقوع في تلك المفسدة فتجويز العمل به مظنة الوقوع
في المهلكة ويمكن دفعه بانا نرى بالعيان ان الشارع الحكيم جوز لنا اخذ اللحم عن سوق المسلمين وحكم بالحل
وان لم نعلم كونه مذكى وكذلك رفع المؤاخذة عن الجاهل والناسي وغيرهما فنعلم انه تدارك هذا النقص
من شيء آخر من الشرائع من الاعمال الشاقة والمجاهدات المصعبة وغير ذلك كالتكليفات فلا مانع من ان يجوز العمل
بالظن الحاصل من خبر الواحد وان كان في نفس الامر موجبا لارتكاب الحرام وترك الواجب ثم اختلفوا
في جواز العمل به شرعا والمراد بهذا الجواز هو المعنى العام الشامل للوجوب بل المراد الوجوب لانه اذا
جاز العمل به شرعا فلا بد ان يجب العمل على مقتضاه وبعنوان الوجوب في الوجوب وبعنوان
الاستحباب في المستحب وهكذا والحق جواز العمل به بالمعنى المذكور كما هو مختار جمهور المتأخرين خلافا
لجماعة من قدمائنا كالسيد وابن زهرة وابن البراج وابن ادريس وانه يدل على ذلك السمع والعقل
كلاهما كما سيجيء خلافا لجماعة حيث انكروا دلالة العقل عليه لنا وجوه الاول قوله تعالى ان جاءكم فاسق
بنبأ فتبينوا الآية وجه الدلالة انه سبحانه علق وجوب التثبت التبيين على مجيء الفاسق فينتفي عند
انتفائه عملا بمفهوم الشرط واذا لم يجب التبيين عند مجيء غير الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب
او الرد وهو باطل لانه يقتضي كونه اسوأ حالا من الفاسق وهو واضح الفساد هكذا ذكره كثير من الاصوليين
والوجه عندي انه ليس من باب مفهوم الشرط لان غاية ما يمكن توجيهه على ذلك ان يكون المعنى

ان جاءكم

ان جاءكم خبر الفاسق فتبينوا ومفهومه ان لم يجئكم خبر الفاسق فلا يجب التبيين سواء لم يجئكم خبر اصلا او جاءكم خبر
عدل فالمطلق داخل في المفهوم وان لم يكن هو هو وحينئذ فلا احتمال لا تيان ان جاءكم الفاسق بالخبر ومفهومه
ان لم يجئكم الفاسق بالخبر او ان لم يجئكم خبر الفاسق وثانيا ان المراد بالتبيين والتثبت طلب ظهور
حال خبر الفاسق والثبات والقرار حتى يظهر حال خبر الفاسق فكأنه قال تبينوا خبر الفاسق والمفهوم
يقتضي عدم وجوب تبيين حال خبر غير الفاسق لا خبر العادل للزوم وحدة الموضوع والمحمول في المفهوم
والمنطوق في الشرط والجزاء نعم لما كان مقدم المفهوم ان لم يجئكم خبر الفاسق يجب ان يشمل عدم خبر اصلا
او مجيء خبر عادل وكاليه لا يجب تبيين خبر الفاسق بحيث يشتمل ما لو لم يكن هناك خبر اصلا او كان
ولكن كان خبر العادل فيندرج فيه خبر العادل ولكنه يدل على عدم وجوب تبيينه مع ان ذلك خروج
عن حقيقة الكلام وترك المعروف والعادة بمجرد احتمال كون السالبة منتفية الموضوع ولا ريب انه مجاز
لا يصار اليه وقسمة المنطقيين السالبة الى الموجودة الموضوع والمنتفية الموضوع لا يوجب كونه معنى حقيقيا فيها ادعى فيها
والكتاب والسنة انما وردا على مصطلح اهل اللغة لا مصطلح اهل الميزان فالاعتماد على مفهوم الوصف فانا
وان لم نقل بحجيته في نفسه لكنه قد يصير حجة بانضمام قرينة المقام كما اشرنا اليه في مبحث المفاهيم وعلى
فرض امكان تصوير مفهوم الشرط في هذا الكلام فلا يخفى ان حجيته مثل هذا المفهوم الوصفي اوضح من حجية هذا
الفرد من المفهوم الشرطي نعم لو جعل معنى الآية ان كان المنبئ فاسقا فتبينوا لصار من باب مفهوم الشرط
وهو خلاف الظاهر وكيف كان فتقرير الاستدلال بالآية ولا حذر فيه في الاستدلال بان المفهوم نفي وجوب
التبيين وهو لا يدل الا على جواز العمل والمقصود اثبات الوجوب لا وجه له لما اشرنا اليه من معنى الجواز
لعدم القائل بالفصل فمن قال بالجواز قال بالوجوب ويحتمل تمام الكلام بحيث ان هذا الاستدلال انما ينهض
على من جوز العمل بالمفاهيم وبالظن الحاصل من الظواهر في مسائل الاصول وقد عرفت في المباحث
السالفة التحقيق فيهما وستعرف في اثناء الكلام ايضا واعترض ايضا بان سبب نزول الآية ان رسول الله صلى الله عليه وآله
بعث الوليد بن عقبة بن ابي معيط الى بني المصطلق مصدقا فلما قرب من ديارهم ركبوا مستقبلين
فحسبهم مقاتليه فرجع واخبر رسول الله صلى الله عليه وآله بانهم ارتدوا فنزلت الآية وايضا التعليل بقوله ان
تصيبوا الآية انما يجري فيه وفي مثله لا مطلق الخبر والمقصود اثبات حجية مطلق الخبر والاول مردود
بما حققنا سابقا من ان العبرة بعموم اللفظ ولفظ فاسق ونبأ منزلان على العموم كما لا يخفى اذ لو
كان المراد الخصوص لناسب العهد والتعريف باللام والثاني بان التعليل ليس الا ان خبر الفاسق
معرض لمثل هذه المفسدة العظيمة وذلك مستلزم في جميع الافراد وذلك لا يوجب خصوص التبيين

بمثل هذه الواقعة وغير لمخبر العادل عملا بالعلة المنصوصة في المنطوق وقد يعترض ايضا بان العمل بخبر العدل
الصحيح في مورد نزول الآية بعدم جواز العمل بخبر العدل الواحد في الارتداد فلا يدل على حجية خبر العدل مطلقا
فعلى هذا فالنكتة في ذكر الفاسق التنبيه على فسق الوليد وتعييره عليه والا فكان يكفي ان يقول ان
جائكم احد ونحوه ذلك وفيه ان عدم جواز العمل بخبر العدل في الردة لا ينافي حجية المفهوم لامكان
التخصيص بعد اخراج المورد عن عام المفهوم بدليل خارجي والمناسب للتعبير ح هو التعريف
والعهد فالعدول عنه بعد ترك ذكر مثل احد ونحوه يدل على ذلك من جهة اعتبار المفهوم
مع ان عدم قبول خبر العدل الواحد في الردة انما هو اذا لم ينضم اليه آخر بخلاف خبر الفاسق فانه
لا يقبل اصلا فالمعنى ان جائكم فاسق بخبر ولو كان غير خبر الارتداد فلا تقبلوه اصلا الا منضما
والمنفرد الا مع التثبت بخلاف خبر العدل فانه يقبل في الجملة اما في غير الردة فمط واما في الردة فمع
انضمام الغير اليه ومنها قوله تعالى ولولا نفر من كل فرقة طائفة منهم ليتفقهوا في الدين الآية ووجه
الدلالة انه اوجب الحذر عند انذار الطائفة لاقوامهم وهو يتحقق بانذار كل طائفة من الطوائف
لقومهم ولما لم يدل لفظ الفرقة على كونهم عدد التواتر فلفظ الطائفة اولى بعدم الدلالة بل الظاهر
ان الفرقة تطلق على الثلثة فيصدق الطائفة على الاثنين بل الواحد ايضا ولا يضر ضمير الجمع في
قوله ليتفقهوا او نحوه للواحد ايضا لانه عبارة عن الطائف ولا يلزم من ذلك لزوم اعتبار
الانذار من جميع الطوائف فقد حصله بانذار كل واحد منهم من الاقوام عن ليصدق حصوله بملاحظة كل واحد
كل واحد منهم بالنسبة الى قومهم وكيف كان فالمقصود بيان حجية خبر الواحد لا حجية مجموع خبر رجل واحد
مع انه لا فرق بين الفرقة في جانب المنع واما دلالته على وجوب الحذر فلان الترجي المستفاد من كلمة
لولا يدل على وجوب النفر وتعليل النفر بالتفقه يدل على وجوبه وكذا التعليل للانذار ومن المستبعد
جدا وجوب الانذار وعدم وجوب طاعة المستمع بل المتبادر وجوب الاطاعة للمنذرين
والمستفيد في وجه الحكمة لعل للترجي وهو ممتنع على الله فلا بد من اخراجها عن ظاهرها واقرب
مجازاتها الطلب الذي هو في معنى الامر الظاهر في الوجوب وهو فاسد لما بينا من معنى الامر
وقيل ان اقرب مجازاتها مطلق الطلب ويحمل على الوجوب لانه لا معنى لندب الحذر وجوازه
فانه ان حصل المقتضي له يجب والا فلا يحسن ورد بان ندب الحذر لا معنى له اذا كان المقتضي
موجودا قطعا او ظنا واما مع احتمال وجود المقتضي فربما كان الحذر مندوبا كالحذر
عن الطهارة بالماء المشمس مخافة حصول البرص اقول نعم ولكن لا معنى لاستحباب الحذر هنا بمعنى

ان يجب

ان يجب الحذر عما انذر به بخبر الواحد بمعنى العمل به او له مستحبا فانه قد يكون خبر الواحد دالا على الوجوب
ولا معنى لاستحباب الحذر عن ترك العمل بهذا الخبر بان يستحب ان يعمل بهذا الوجوب وكذلك لا يصح حمل الطلب
على القدر المشترك بينهما بمعنى ان يجب العمل بخبر الطائفة اذا حصل منه القطع ويستحب اذا حصل منه
الظن فان معناه ح استحباب الحذر عن الانذار بالظن الحاصل على سبيل الايجاب وحاصل الكلام
ان القول باستحباب العمل بخبر الواحد المفيد للوجوب مع بقاء الوجوب على معناه الحقيقي مما لا يتصور
له معنى محصل فان استحباب الوجوب لا يتصور الا في افضل فردي الواجب التخييري والمفروض انه لا فرد
له فرد آخر حتى يسوى العمل بمقتضى الاصل فان الكلام في العمل بخبر الواحد من حيث هو لا اذا كان معارضا
بظاهر الآية او الاجماع او غيرهما والتخيير بين العمل بالاصل والعمل بخبر الواحد لا معنى له لانه اما ان يعتبر مفهوم
الاصل في مقابل مفهوم خبر الواحد كليهما فيقتضي ان المكلف مختار بين ان يعمل على مقتضى الاصل
بان يقول لا حكم في المسئلة بالخصوص من الشارع لان الاصل عدم الحكم الشرعي وبين ان يعمل
على مقتضى خبر الواحد بان يقول ان في المسئلة حكما شرعيا من الشارع فيرجع هذا الى التخيير بين الاذعان
بثبوت الحكم وعدم ثبوته ولكن يستحب الاذعان بثبوت الحكم واما ان يعتبر الاصل الخاص في مقابل الخبر الخاص
مثل ان يقول الاصل براءة الذمة عن مقتضى الوجوب الذي هو مدلول هذا الخبر الخاص مثلا فيقتضي ان
المكلف مخير بين ان يعلم ذمته بريئة من هذا التكليف وبين ان يعلم ذمته مشغولة بمقتضى مدلول
الخبر وعلى التقديرين لا يصح جواز اعتقاد الوجوب الذي هو مدلول الخبر وتوهم ان هذا من باب
التخيير في الرجوع الى المجتهدين المختلفين في الرأي او الخبرين المتعارضين المتساويين من جهة
الترجيح فهو باطل لان التخيير في هاتين الصورتين انما هو في حال الاضطرار والارشاد بطريق العمل
في صورة جهالة الحكم وعدم وجود ما يفيد القطع بالحكم ولا ريب انه لا يعلم في هاتين الصورتين كون
خصوص احد الحكمين من الشارع بل يحتمل ان يكون كل منهما حقا ولكن لما لم يتعين ولا سبيل الى
العمل في خصوص الشارع ح الا الاخذ بايهما شاء من باب التسليم واما فيما نحن فيه فليس كذلك
اذ هو انشاء الحكم الاولي في حضور الشارع والاصل الثابت بالعقل والشرع مستحق الثبوت
من الشارع جزما وليس من باب الاحكام الاضطرارية في حال عدم التمكن فالتخيير فيما نحن فيه من باب
التخيير بين الخصال الكفارة المصرح به في الكتاب وليس هذا من باب التخيير الذي دلت عليه الاخبار
والاضطرار حين جهالة الحكم وهذا التخيير قد يتصور بين جواز العمل بالاصل وجواز العمل بخبر الواحد
وقد يتصور بين الاصل وخبر الواحد والاول انما هو من المسائل الاصولية المبحوث عنها والذي يمكن ان

يستدل عليه بوجوب الحذر المستفاد من الآية على ما بني عليه المأذون مما هو من باب المسائل الفقهية المستنبطة
من آحاد اخبار الآحاد وحمله على الاستحباب انما يصح اذا قطع النظر عن دلالتها على الوجوب مثلا ان كان ذا تعارض للعمل ح
خبر الواحد الاصل فيجوز العمل بكل منهما لكن يستحب اختيار خبر الواحد فهو بمعنى التخيير في المطلق بخبر الواحد
بين الاتيان به وعدمه وهو صريح في نفي الوجوب في الايجاب مع تنافيه على اصل الوجوب كما لا يخفى فهذا
وخروج الخبر عن المدلول الحقيقي وان التخيير بين الاعتقاد بجواز العمل بالاصل وبين الاعتقاد بجواز
العمل بخبر الواحد عند عدم دليل آخر رافع للاصل الذي هو من المسائل الاصولية فهو غلط اولا
يتوهم فيه تعارض وتناقض بحيث يستلزم التخيير ترجيح احدهما فان الاعتقاد بجواز العمل بالاصل
قبل العثور على الدليل لا ينافي الاعتقاد بجواز خبر الواحد في الصور المفروضة فان قلت نعم
ولكن اعتقاد جواز العمل بخبر الواحد لا ينافي استحباب العمل قلت بعد ثبوت التكليف في الجملة
ولزوم الامتثال بالتكليف فكلما يجوز استخراج الحكم منه فيتمكن من العمل به فيحصل مقدمة الواجب
فيجب الاتيان فلا معنى للاستحباب فان قلت نعم ولكن يقدر على استنباط من الاصل ايضا فهو
مخير بينهما قلت المفروض ان الاصل انما يصح العمل به قبل امكان معرفة الحكم وبعد الامكان فلا يجوز
فلهذا اشترط الاصوليون في جواز العمل باصل البراءة الاستفراغ والتتبع بل اوجبوا ذلك في العام
مع انه ادى بعدم الوجوب فكيف يقع بالاستحباب مع انه لا دليل على استحباب ذلك بل
الكلام في ما ذيل كلمة لعل بناء على ما اخترناه وحسناه في محله فيمكن جعلها من باب الترجي قوله
ليكون لهم عذرا وحذرا بان يكون استعارة تبعية فشبه حصول الخوف مرة وعدمه اخرى
من جهة تفاوت الانذارات بالقطع والظن والمخبرين بالصدق والكذب والمستمعين بالاطاعة
وعدمها بالترجي الى المترجي فيحصل وقد لا يحصل واستعير كلمة لعل لذلك ويمكن ان يجعل حكاية
عن حال المنذرين فانهم مترجون لحصول الحذر وما يقال انه لا يدل الا على وجوب الحذر عند الانذار
وهو التخويف فهو خوف من المدعى مع وقوع بعدم القول بالفصل وبانه ثبت بذلك غيره بطريق الاولى
ووجوب الحذر عند الانذار هو التخويف الاكيد واثبات الحرمة والوجوب اصعب من الكراهة
والاستحباب للمسامحة في دليلهما دون الاولين ولموافقتهما للاصل وكمال مباينة الاولين
له وقد اعترض على الاستدلال ايضا بان مقتضى الآية الوجوب الكفائي على كل فرقة ولا يقول
احد واجيب بانه مخصص بالدليل والاولى ان يقال ان المراد بالفرقة في الآية الجماعة العظيمة
التي يحتاج الى منذر مستقل مثل بني حرب او بني اسد ونحوهما لا محض ما يصدق عليه الفرقة

لم يكف

انه يصح الوجوب الكفائي على الكل واعترض ايضا بامكان حمل التفقه على التفقه في اصول الدين وهو ايضا بعيد
لان المفهوم منه في العرف هو الفروع مع انه اهم والتهديد على ترك التفقه فيه كاستقلال العقل فيه غالبا
دون الفروع مع ان الخطاب متعلق بالمؤمنين والمتصفين بكونهم مؤمنين لا يكون الا بعد كونهم عالمين
بما يعتبر في الايمان واعترض ايضا بان التفقه ظاهر في الاجتهاد ومعرفة الاحكام فلا يدل الآية الا على لزوم
عمل المقلد بفتوى المجتهد وهو خارج عن البحث وهو اتفاقي واجيب بمنع ثبوت كونه حقيقة
في ذلك في عرف الشارع بل هو اصطلاح جديد فيحمل على معناه اللغوي وهو مطلق الفهم وهو صادق
على سامع الخبر ونقله مع انه يستلزم تخصيص القوم بالمقلدين وهو ايضا مجاز نعم يمكن ان يدعى ان المتبادر
من الفهم والانذار هو الفتوى لا نقل الخبر فتامل وهذا كله مبني على المشهور في تفسير الآية واما على التفسير الآخر
وهو ان يكون المراد بالطوائف المجاهدين وان يكون التفقه واجبا على المتخلفين فيمكن توجيه
الاستدلال ايضا بملاحظة ما سبق كما لا يخفى والثالث قوله تعالى ان الذين يكتمون ما انزلنا من البينات
والهدى الآية فان المنقول عن النبي ص والائمة عليهم السلام من الهدى ويظهر وجه الاستدلال مما بيناه سابقا من
التدبر فان الظاهر من وجوب اظهاره انه يجب على السامع الامتثال به فتامل الرابع اشتهار العمل
بخبر الواحد في زمان رسول الله ص وعمل الاصحاب عليه من غير نكير وذكر الخاصة والعامة وقايع كثيرة ذكروا
فيها عمل الصحابة به بحيث يحصل من مجموعها العلم باتفاقهم الكاشف عن رضاه ص به بل كان ص يامر به ويجوزه
حيث كان يرسل الرسل والولاة الى القبائل والاطراف لتعليم الاحكام بدون اعتبار عدد التواتر
وكذلك اصحاب الائمة ومن يليهم من اصحابنا القدماء كان طريقهم رواية اخبار الآحاد وتدوينها
وضبطها والتعرض لحال رجالها وتوثيقها وتضعيفها وتقرير الائمة على ذلك بل امرهم بالعمل
بها كما يستفاد من تتبع اخبار كثيرة لا نطيل بذكرها فليطلبها من اراد في مظانها بل من الواضح الجلي
الذي لا يقبل الانكار ان كل واحد من اصحاب الائمة المترددين عندهم السائلين عنهم كانوا يأخذون
الخبر وينقلون الى غيرهم للعمل ولم يكن يحصل بخبر كل واحد منهم العلم البتة ومع ذلك كان الائمة
مطلعين على طريقتهم ويقررونهم على ذلك واحتمال ان كل ذلك كان مع القرائن المفيدة للعلم
مما يأباه العقل السليم والفهم المستقيم فيحصل من جميع ما ذكرنا ان اطباقهم على هذه الطريقة من غير
نكير منهم اجماع منهم على الجواز فيدل عليه الاجماع وتقرير المعصوم بل امره وصرح بالاجماع الشيخ
في العدة حيث قال واما ما اخترته من المذهب فهو ان خبر الواحد اذا كان من طريق اصحابنا
القائلين بالامامة وكان ذلك مرويا عن النبي ص او احد من الائمة ع وكان ممن لا يطعن في روايته

(هامش: من بعد ما بيناه للناس في الكتاب اولئك يلعنهم الله ويلعنهم اللاعنون)

قوة تفيد الظن ... خبر على حج

ويكون مستندا في نقله ولم يكن هناك قرينة تدل على ذلك كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا
للعلم ونحن نذكر القرائن فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع الفرقة المحقة فانا وجدناها
مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعون
حتى ان واحدا منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سألوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على كتاب معروف
او اصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكرون حديثه سكتوا وسلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله هذه عادتهم
وسجيتهم من عهد النبي ص ومن بعده من الائمة ع في زمان الصادق جعفر بن محمد ع الذي انتشر عنه
العلم فكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما اجمعوا على ذلك لان اجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك انه لما كان العمل
بالقياس محظورا في الشريعة عندهم لم يعملوا به اصلا واذا شذ واحد منهم وعمل به في بعض المسائل
او استعمله على وجه المحاجة لخصمه وان لم يعلم اعتقاده تركوا قوله وانكروا عليه وتبرؤا من قوله حتى
انهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بخبر الواحد
يجري ذلك المجرى لوجب فيه ايضا مثل ذلك وقد علمنا خلافه انتهى ما اردت نقله وقال العلامة
في النهاية واما الاماميون فالاخباريون منهم لم يعولوا في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد المروية
عن الائمة ع والاصوليون منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى المرتضى
واتباعه لشبهة حصلت لهم انتهى ويظهر منه ان المخالف انما هو السيد ومن تبعه من بعده ويظهر ادعاء الاجماع
على العمل من المحقق على ما نقل عنه وبالجملة من تتبع سيرة السلف وتتبع احوال اصحاب الرسول والائمة ع وحفظ
اخبار الائمة ع على تخصيصهم في العمل بكتب اصحابهم والرجوع اليهم والاخبار الواردة في بيان علاج
الاخبار المتعارضة يحصل له القطع بان ذلك هو طريق العرف والعادة وجميع ارباب العقول بل مدار
العالم وهو اس عيش بني ادم غالبا كان على ذلك ويظهر العلم بجواز العمل بخبر الواحد في الجملة ويستبعد
من انه لو كان العمل بخبر الواحد جائزا وواقعا في زمان الائمة لم يخف على مثل السيد مع قربه بزمانهم
وكمال فطانته فهو مدفوع بان استبعاد انه لو كان وجوب الاقتصار باليقيني الحاصل من مثل الاخبار
المتواترة او المحفوفة بالقرينة ونحوها ثابتا وكان المنع عن العمل بخبر الواحد طريقة للائمة ومذهبا
لهم لصار شايعا من باب حرمة القياس ولم يخف على مثل الشيخ حتى يدعي اجماعهم على جواز العمل
بل التحقيق ان الاشتباه انما حصل للسيد ومن تبعه لما بيناه وما سنبينه ان شاء الله تعالى الخامس
الادلة الدالة على حجية ظن المجتهد في حال غيبة الامام في امثال زماننا المتباعدة عن زمان الائمة
واعلم ان ما تقدم من الادلة انما تدل على حجية المراد بخبر الواحد فانه هو المتبادر من النبأ

والانذار

والانذار وهو المستفاد من الاجماع الذي نقلناه واما حجية ما يفهم من لفظ الخبر والظن الحاصل من جهة دلالته
وان هذا المظنون هو المراد وغيره مع تفاوت ذلك بحسب افهام الناظرين والمعاصرين للائمة وغيرهم
فهو يحتاج الى دليل آخر من اجماع على حجية امثال هذه الظنون او غيره من الادلة التي تدل على حجية ظن المجتهد
في امثال زماننا فهذه الادلة دالة على حجية خبر الواحد من حيث انه خبر الواحد لا تشمل جميع الازمان
والاوقات بل انما يتم في امثال زماننا وتدل على حجية مطلق الظن وهي حقيقة دالة على جواز عمل
المجتهدين بالظن الا ما خرج بالدليل في مقابل قول من لا يجوز العمل الا باليقيني او بظن يثبت حجيته
من الشارع والاول اشهر واظهر بل الظاهر من طريقة الفقهاء هو الاول ولعل وجه نزاعهم في خبر الواحد
واستدلالهم عليه فرادا انما هو لاجل اثبات حجيته بذاته من قبل الشارع ليتم حجيته في زمان امكان العلم — تيسر د
ايضا او لاجل دفع توهم حرمة العمل به خصوصا كالقياس لاجل ما ادعاه السيد من الاجماع على الحرمة
كما يحتج والا فهذه الادلة على جواز العمل بالظن عند الاضطرار يكفيهم في جواز العمل بخبر الواحد وكذلك
استدلالهم في حجية ظواهر الكتاب لدفع ما توهم الاخباريون من المنع وعلى هذا فقس سائر المقامات
التي استدلوا على حجيتها بالخصوص من القياس المنصوص العلة ومفهوم الموافقة واستصحاب حال الشرع
وغيرها والادلة على ذلك من وجوه وانت اذا تأملتها تقدر على استنباط حجية خبر الواحد منها الاول
ان باب العلم القطعي في الاحكام الشرعية منسد في امثال زماننا في غير الضروريات ولا ريب في ان تكون — عالما
اهل زمان المعصوم في التكاليف وليس في غير ما علم ضرورة او اجماعا او حكم به العقل القطعي دليل
على الحكم يقيني فان الكتاب بنفسه لا يفيد الا الظن وكذلك اصل البراءة والضرورة والاجماع والعقل
القاطع لا يثبت بها شيء يعتد به في الفقه بل هي انما يثبت بعض الاحكام اجمالا ولا يحصل منها التفصيلات
وعلى هذا فينحصر الامتثال في العمل بالظن والا لزم التكليف بما لا يطاق ويندرج في ذلك الظن الحاصل
من خبر الواحد فانه لا فرق بين افراد الظن من حيث هو فاذا حصل منه ظن اقوى من غيره فيجب
متابعته بل هو متعين لكونه اقوى بل الظن انما هو من جهة ملاحظة القوة والضعف انما هو بملاحظة كل
منها على حدة لا مجتمعا وقد اورد على ذلك بان انسداد باب العلم لا يوجب العمل بالظن من حيث انه
ظن لانه يجوز ان يعتبر الشارع ظنونا مخصوصة بخصوصها لا من حيث انها ظن كظواهر الكتاب واصل
البراءة لا لانها ظن بل للاجماع على حجيتها وفيه ان حجية ظاهر الكتاب من حيث الخصوص بعد التسليم
معلومية مسلمة لا يثبت الا اقل قليل من الاحكام كما لا يخفى على المتتبع والاجماع على اصالة البراءة
فيما ورد في خلافه خبر الواحد اول الكلام ان لم ندع الاجماع على خلافه وقد اورد على هذا الدليل

ايضا ان انسداد باب العلم بالاحكام الشرعية غالبا لا يوجب جواز العمل بالظن فيها حتى يتجه ما ذكره لجواز
ان لا يجوز العمل بالظن فكل حكم حصل العلم به من ضرورة او اجماع نحكم به وما لم يحصل العلم به نحكم
فيه باصالة البراءة لا لكونها مفيدة للظن ولا للاجماع على وجوب التمسك بها بل لان العقل يحكم
بانه لا يثبت تكليف علينا الا بالعلم به او ظن يقوم على اعتباره دليل يفيد العلم ففيما انتفى الامران
فيه يحكم العقل ببراءة الذمة عنه وعدم جواز العقاب على تركه لا لان الاصل المذكور يفيد ظنا
بمقتضاها حتى يعارض بالظن الحاصل من اخبار الآحاد بخلافها بل لما ذكرنا من حكم العقل بعدم
لزوم شيء علينا ما لم يحصل العلم لنا به ولا يكفي الظن به ويؤكده ذلك ما ورد من النهي عن اتباع
الظن وعلى هذا ففيما لم يحصل العلم به على احد الوجهين وكان لنا مندوحة عنه كغسل الجمعة
مثلا فالخطب سهل اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل المذكور واما فيما لم يكن مندوحة عنه كالجهر
بالتسمية والاخفات بها في الصلوة الاخفاتية الذي قال بوجوب كل منهما قوم ولا يمكن لنا ترك التسمية
فلا محيص لنا عن الاتيان باحدهما فنحكم بالتخيير فيها لثبوت اصل التسمية وعدم ثبوت خصوص الجهر والاخفات
ولا حرج لنا في فعل شيء منهما وعلى هذا فلا يتم الدليل المذكور لانا لا نعمل بالظن اصلا اقول وفيه نظر
من وجوه اما اولا فان قوله ما لم يحصل العلم به نحكم فيه الى آخره ان اراد منه عدم حصول العلم الاجمالي
ايضا فهو كذلك لكنه خلاف المفروض وان اراد منه عدم حصول العلم التفصيلي ففيه ان عدم العلم
التفصيلي لا يوجب البراءة مع ثبوت التكليف المجمل سيما مع التمكن من الاتيان بجميع المحتملات
بحسب القدرة والاستطاعة فان قيل لا نم العلم الاجمالي بالتكليف بغير الضروريات في امثال زماننا
بل انما تكليفنا هو العمل بالضروريات واليقينيات قلنا ان التكليف بغير الضروريات يقيني
فانا نعلم بالضرورة ان في الصلوة واجبات كثيرة علينا غير ما علم منها ضرورة مثل وجوبها او مطلق
الركوع والسجود والخضوع مع انا لا يمكننا معرفة تلك التفصيلات الا بالظنون وبعض الضروريات امور اجمالية
غالبا لا يمكن الامتثال بها الا بما يفصلها فالحكم بالتسليم وقطع الدعاوي ثبت وجوبه مثلا
بالضرورة او بالاجماع ولكن معرفة كيفية ذلك يحتاج الى الظنون التي اشتمل عليها كتب الفقهاء غاية
الامر حصول القطع في كيفية ان البينة على المدعي واليمين على من انكر لكن معرفة حقيقة المدعي
والمنكر والتميز بينهما ومعرفة معنى البينة انه رجلان او مرة وجهان او متعدد او يشترط فيه العدالة ام لا وعلى
العدالة اي شيء ثبت وان الحكم اي شيء الى غير ذلك مما لا يحصل الفقيه الا باستعمال الظنون كما لا يخفى على من وان شئت
ارتبط بالفقه قليلا فضلا عن المتدرب فيه وهكذا جميع ابواب الفقه من العبادات والمعاملات

والاحكام

والاحكام فمن قال انه يمكن الاعتماد على ما علم ضرورة او بالاجماع في تحصيل الفقه فقد تغافل وتعامى عما في
مقام المجادلة والتدقيق في نفس الدليل وانت خبير بانه لا وجه له واما ثانيا فلان قوله بل لان العقل يحكم بانه لا يثبت
تكليف الى آخره اول الكلام لان حكم العقل اما ان يريد به الحكم القطعي او الظني فان كان الاول فدعوى كون
مقتضى اصل البراءة قطعيا اول الكلام كما لا يخفى على من لاحظ ادلة المثبتين والنافين من العقل والنقل سلمنا
كونه قطعيا في الجملة لكن المسلم انما هو قبل ورود الشرع واما بعد ورود الشرع فالعلم بان فيه احكاما ما يجب العدول
اليقيني يثبطنا عن الحكم بالعدم قطعا كما لا يخفى سلمنا ذلك ايضا ولكن لا نم حصول القطع بعد ورود مثل خبر
الواحد الصحيح في خلافه وان اراد الحكم الظني كما يشعر به كلامه حيث قال اذ لا لكونها مفيدة فمسلم لو اريد كالسبب
كونه بذاته مفيدا للظن او من جهة الاستصحاب لان الاصل بقاؤه فهو ايضا ظن مستفاد من ظواهر الاخبار والآيات التي يثبت
حجيتها بالخصوص مع انهم بعد ورود الشرع ثم بعد ورود خبر الواحد الحاصل من خبر الواحد ظن اقوى منه واما ثالثا
فلان قوله ويؤكده ذلك ما ورد من النهي عن اتباع الظن فيه انها عمومات لا تفيد الا الظن وان كان سندها قطعيا بل ربما تقدح في الوضع
وشمول العموم وما دل على حجية ظاهر القرآن لا يخلو فيه ايضا لانه ان كان هو الاجماع ففيه نحن فيه اول الكلام وان كان
غيره فهو ليس الا الظنون الحاصلة من الاخبار وان فرض التواتر في تلك الاخبار فقد مر الكلام في الاستدلال
بها واما رابعا فلان قوله اذ نحكم بجواز تركه بمقتضى الاصل فيه ان ذلك لا ينطبق على مدعاه اذ المفروض ان
رجحان غسل الجمعة يقيني ولكنه مردد بين الوجوب والاستحباب لا انا لا نعلمها وما ذكره من الحكم بجواز ترك
باصل البراءة ان اراد نفي الوجوب مع عدم الحكم بالاستحباب فهو لا يلائم ما ثبت يقينا من الشرع وان اراد اثبات
الاستحباب فهو ليس الا معنى ترجيح احاديث الاستحباب على احاديث الوجوب بسبب الاعتضاد باصل
واما الحكم بسبب الاصل ان الرجحان الثابت بالاجماع والضرورة لا بد ان يكون هو الرجحان الاستحبابي لا الوجوب
فهو لا يتم الا بترجيح اصل البراءة على الاستصحاب وهو موقوف على حجية هذا الظن وبالجملة الجنس الباقي لا بد له
الفصل والثابت من الشرع احد الامرين واصل البراءة لا ينفي الا المنع من الترك وعلى فرض ان يكون
الرجحان الثابت بالاجماع هو الثابت للاصل في ضمن الوجوب فقط في نفس الامر فمع نفي المنع من الترك
باصل البراءة فلا يبقى رجحان اصلا لانتفاء الجنس بانتفاء فصله واصل البراءة من المنع من الترك لا يوجب
كون الثابت بالاجماع في نفس الامر هو الاستحباب فكيف يحكم بالاستحباب نعم يصح ترجيح الحديث الدال على
الاستحباب على الحديث الدال على الوجوب بسبب اعتضاده باصل البراءة وهذا ليس مراده وانما مثلنا به
لما رامه من المثال الى ان ينبغي في نجاسة عرق الجنب من الحرام مثلا ان خبر الواحد الوارد في ذلك او الاجماع
المنقول الدال على ذلك لا حجية فيه واصل البراءة الذمة عن وجوب الاجتناب مرجح فالجواب عن ذلك يظهر مما

ما قدمنا من منع حصول الجزم او الظن باصل البراءة مع ورود الخبر الصحيح ومما ذكرنا ظهر ان حكم غسل الجمعة نظير الجهر بالتسمية
والاخفات عليها فهو دليل على ما ان الكلام فيما كان خبر الواحد الظني في مقابل اصل البراءة دون غسل الجمعة الحكم
بمطلق الرجحان القطعي الحاصل من الاجماع والنوعي من الاخبار الواردة فيه في مقابل اصل البراءة قوله
واما فيما لم يكن سنده صحيحا ان اراد ان هذا التخيير الذي هو في معنى اصل البراءة في مقابل الدليل الظني
وهو مقدم فهو فاسد اذ بعد ملاحظة تعارض دليلي القولين لا شك في مقابل اصل البراءة حتى يتم
انه ظني والعمل به بل مرجع الكلام فيه الى مثل جريان اصل البراءة فيما لا نص فيه ومقابلته مع ما هو ادلة
التوقف والاحتياط وهو لا يقول به فالمسئلة اليه لا يقول به وان اراد ان هذا التخيير انما هو في العمل بايهما
اختار من الدليلين وعلى فرض اختيار كل منهما يصير واجبا عليه فلا معنى لاصل البراءة ح نظير التخيير في الرجوع [القولين]
الى المجتهدين كما مر فان المفروض ان القول منحصر في وجوب الجهر او وجوب الاخفات وان احدهما
ثابت في نفس الامر جزما لان الاصل عدم وجوب شيء والدليل الظني دل على وجوب احدهما فيقتضيه اصل
البراءة فبعد ثبوت التخيير ايضا يثبت حكم جزما والتخيير في الرجوع الى الدليلين او القولين عين التخيير في
اختيار احد الدليلين ليكون تخييرا في اصل المسئلة كما مر الاشارة اليه مرارا اذا عرفت هذا فاعلم انه [ظهر]
عن العمل بالظن وانه حجة الا ما خرج الشارع بحرمته وثبت حرمته من جانبه مثل القياس والاستحسان ونحوها
والعبرة بقوة الظن والمعيار هو الرجحان في النظر فاحصل الظن من قول الخبر الواحد اكثر مما دل عليه
اصل البراءة وغيره فيقدم عليه ذلك وذلك ليس من قبيل ما نص الشارع باعتباره من الظنون كشهادة
العدلين وغيرهما فانه قد يحصل الظن بشاهد واحد اكثر من شاهدين ولا يعتبر ذلك لان الشارع
جعل الشاهدين من حيث انهما شاهدان مناط الحكم لا من حيث الظن الحاصل بهما كالفتوى
والاقرار وغيرها الثاني انه لو لم يجب العمل بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح وهو بديهي
البطلان ذكره العلامة في ... وغيره وتوضيحه ان لفظ الترجيح في قولنا ترجيح المرجوح بمعنى الاختيار
ولفظ المرجوح عبارة عن القول بان الموهوم حكم الله والعمل بمقتضاه ومبدأ الاشتقاق في لفظ
الراجح والمرجوح هو الرجحان بمعنى استحقاق فاعله المدح او الذم لا بمعنى كون الشيء ذا مصلحة
في الفعل كما هو المصطلح في لفظ الراجح والمرجوح في تركيب الترجيح بلا مرجح وترجيح المرجوح المطلقين [المرجح]
عند نزاعهم في ان الترجيح بلا مرجح قبيح او ممتنع وخلافه وكذا ترجيح المرجوح وبالجملة ان المراد ان
الفتوى والعمل بالموهوم مرجوح عند العقل والفتوى والعمل بالراجح حسن ووجهه ان الاول شبيه
الكذب بل هو هو بخلاف الثاني ولا يجوز ترك الحسن واختيار القبيح واورد عليه بانه ان تم

[في الهامش: والاولى في العبارة ان يقال ان الموهوم حكم الله او يعمل بمقتضاه صح]

اذا ثبت

اذا ثبت وجوب الافتاء والعمل ولا دليل عليه من العقل ولا من النقل اما العقل فانما يدل على انه لو وجب
الافتاء والعمل يجب اختيار الراجح وثبوت وجوب الافتاء لا يحكم به العقل واما النقل فلانه لا دليل
على وجوب الافتاء عند عدم القطع والاجماع بالحكم الذي ادعوه على وجوب الافتاء على غير ...
فيه حكم لان الاخباريين الذين يعتبر قولهم في انعقاد الاجماع مخالفون في ذلك ويقولون بوجوب
التوقف والاحتياط عند فقد ما يفيد القطع وهذا الايراد في جانب المقابل من الايراد المتقدم
في الدليل الاول كما انه افراط فهذا تفريط وقد ابطلنا العمل باصل البراءة ثمة فبطلان التوقف
والاحتياط اظهر فانا نقول اولا وجوب العمل المقطوع به في الفرعيات اول الكلام وما دل عليه
من ظواهر الآيات مع ان ظواهرها ليست بحجة عند الاخباريين ... مع ان الظاهر منها
اصول الدين سلمنا لكنها مخصوصة بحال الامكان ودعويهم ان الاخبار قطعية وانهم يعملون
بالقطع في غاية الوهن فان علينا وجوه الاختلال التي في متونها وسندها ودلالتها وتعارضها الموجبة
لعدم الوثوق به فضلا عن حصول اليقين منها بغنى عن البيان وقد اشرنا اليه سابقا وسنشير
مع انه لا دليل على حجيتها واما الآيتان على فرض تسليم دلالتهما فهما من ظواهر القران وقد عرفت حالها مع ان
آية النفر ظاهرة في التفقه وآية النبأ معللة بما يعلل ولا ريب انه لو حصل ظن اقوى من الظن الحاصل من
خبر الواحد لا يجب العمل فيه واما الاجماع فهو لم يثبت على حجيتها مطلقا وفي جميع الافعال والازمان [الاحوال]
خصوصا فيما كان هناك ظن اقوى منه لا يكفي ثبوت الاجماع على جواز العمل به في زمن الصحابة والتابعين
لكفى في ثبوته مع كونه لعدم القول بالفصل لانا نقول اولا لم يثبت الاجماع على عدم القول بالفصل
بل بعضهم منعوا عن ثبوت الاجماع الا في الصدر الاول فيفرق بين الزمانين وثانيا ان الاعتماد على الاجماع
المركب انما هو اذا لم يعلم سند المجمعين ونحن علمنا ان سند المجمعين من جانب القول بالحجية هو الآيتان
والاجماع وقد عرفت حال الآيتين واما الاجماع فلم يثبت الا في الصدر الاول فيفرق بين الزمانين
وثانيا ان الاعتماد على الاجماع المركب انما هو اذا لم يعلم سند المجمعين ونحن علمنا ان سند المجمعين
من جانب القول بعدم القول لاحد نظر الاجماع المركب اذ تحقق ذلك النظر انما هو بهذا الاجماع البسيط
ولم يتحقق الا في هذا القدر فليفهم ذلك وبالجملة عدم امكان القطع في الفقه في امثال زماننا في ما
لا يجوز انكاره في غير الضروريات والضروريات لا تكفي كما اشرنا واما العمل بالتوقف او الفتوى بالتوقف
فيه يحتاج الى دليل يفيد القطع فان تمسكوا فيه بالاخبار الدالة على ذلك عند عدم العلم ففيه ان
تلك الاخبار لا يفيد القطع كما بينا لعدم تواترها ومعارضتها بما دل على اصالة البراءة ولزوم العسر

[في الهامش: ولانا نمنع عدم القول بالفصل]

والحرج ولو فرض ترجيح تلك الاخبار عليها فلا ريب انه ترجيح ظني ضعيف مع انه قد لا يمكن الاحتياط ولا التوقف كما لو دار
المال بين محصورين ولا يقتضي الاحتياط اعطاؤه باحدهما دون الآخر او كان فان قلت لا تعرض للمال بين محصورين ٣
في العمل والحكم بالاحد في الفتوى قلنا ابقاؤه فيه ايضا يوجب التلف فكيف يجوز ان تقول ان الله يرضى
على هذا التلف ان شاء ذلك على ان دليل هذا العمل قطعي وانه لا يجوز العمل على مقتضى الظن للمجتهد
في الفتوى وترك العمل ايضا يحتاج الى الدليل فلعل الله يعذبك على عدم الاتيان وحرمة العمل بالظن
لم يثبت ادلتها بحيث يوازي الضرر المظنون في اتلاف مال اليتيم وتعطيل الامور والتزام العسر والحرج [illegible]
فان قلت قلت نبين مثالا من جهة التقريب فنقول المشهور بين الاصحاب ان لكل من اولاد الابن واولاد
البنت خلافا للسيد ومن تبعه حيث يجعلون الجميع مقام اولاد الصلب ويقسمون منهم للذكر مثل حظ الانثيين
ثم المشهور بعد اعتبار الفرق بين اولاد الابن واولاد البنت يجعلون حصة كل واحد من الفريقين بينهم
للذكر مثل حظ الانثيين ولا دليل لهم ظاهرا الا الشهرة فان جعلنا الشهرة حجة فهو والا فلابد ان نتوقف
الى ان يهلك الايتام من الجوع ونتمسك بالاخبار الواردة في كل رحم بمنزلة الرحم الذي يتقرب به
لا يعلم الا ان لكل واحد من الفريقين نصيب والده ولا يعلم كيفية القسمة بينهم بانفسهم الا
بعموم آية يوصيكم الله في اولادكم كما ذهب اليه السيد ومن تبعه مع انه لا يوجب الرجوع الى قول السيد
في الاصل وانه في نفسه ممن لكون الاولاد حقيقة في الولد الصلب انما هو قال الآية فلا حجة فيه عندهم
فلابد للاخباريين الحتمين بلا دليل قطعي على جواز التوقف والاحتياط وارشادهم ابانا سبيل
الاحتياط واذا كان الفريقان كلاهما ايتاما صغارا فقراء لا حيلة لهم في المعيشة الا اخذ مالهم وبالجملة
من سلك سبيل الفقه واطلع على احكامه وعاشر الناس واختلط بهم واطلع على حالهم المختلفة ومقتضياتهم
الى قلته وتتبع الادلة وموادها وتأمل فيها حق التأمل وميزها حق التمييز وعرف الفقه بين زمان المعصوم الذي نحن
وغير زمانه يعلم ان ما ذكره الاخباريون محض كلام بلا محصل وفرضنا في مسألة قيام الشهرة في احد طرفي
المسألة وخبر واحد في الطرف الآخر دون عامل او مع عامل نادر فعلى الاخباريين ان يثبتوا ان
ادلة حجية خبر الواحد تشمل مثل هذا المقام فلا يجوز العمل بالشهرة فان قالوا لا نقول بالعمل ولا نجوز
بل الامر التوقف والاحتياط قلنا فكيف تصنع فيما لا يمكن ذلك فيه بل اقول لك هنا كلاما هو ميزان لتميز
المختار العاملين بالظنون في امثال ذلك وهو ان العاقل البصير لا بد ان يلاحظ مضار طرفي الفعل
والترك في كل ما يريده ولا يقتصر على احد الطرفين ولذلك امثلة كثيرة منها الاجتناب عن ساير
عامة الناس لكون غالبهم غير محترزين عن النجاسات فان الاحتياط عن النجاسة حسن لكن الاجتناب

نصيب
فمن مال جده ابن ثلثان
فمن نصيبه ابن وثلث
لاولاد الابن و
لاولاد البنت

عن كسر

عن كسر قلوب المؤمنين وتضييق الامر والمفاسد المترتبة على ذلك مما ليس هنا مقام تعداده اليه حسن بل احسن
وكذلك الاحتياط في الفتوى والعمل حسن لكن اراقة المعروف واغاثة الملهوف ورفع المفاسد وقطع
التداعي بين الناس والاصلاح بينهم ايضا حسن بل احسن وهكذا فاذا اورد عليك مسألة وتردد امرك بين
ان تحكم فيها بما ادى اليه ظنك وان تحتاط في الفتوى والعمل بالظن من جهة ما دل عليه من الآيات والاخبار كما تحقق ه
الدالة على حرمة العمل بالظن وبتذكرها متسعة من الدخول فيه فتذكر ايضا ما ورد عليك في الآيات والاخبار
الدالة على اقامة المعروف والاصلاح بين الناس وانه لا حرج في الدين والعسر والضيق وان التسبب لتلف
الاموال والنفوس وتعطيل احكام الشرع مذموم وعليك ان تحتاط من ان يكون ذلك من جهة
الوسواس وتسويل الشيطان فقد يصير عالما صالحا متنسكا لاجل تعزيز القلب والعباد الاترى الوسواس فان الشيطان
في احكام النجاسات ونية العبادات من ان يجعل الانسان متأذيا عن طاعة الله ولا يتعرض بحال امر الانسان في
الاجتناب عن المحرمات المالية وحقوق الناس وغيرها فترى الوسواسين مجتنبين عن الماء اليقين لسبب
احتمال قريب بنجس الكتاب طول ابدانهم اكل لحوم السوق مع ظهور ان الاكثر الجزارين مما لا يبتدعا دينهم
وتقويهم بل ولا يدرون كثير منهم مسائل الذبح والتذكية فلعله اكل لحم الميتة غالبا وكذلك لا يجتنبون
عن اكل السكر ولبس من ثياب اهل الكفر مع ان الغالب انهم يلاقونها برطوبة وكان عدم التحرز عن النجاسة
يوجب الهلاك عنده لكن اكل الحرام وهكذا الكلام في فتوى القصاص فربما يظهر للفقيه لزوم القصاص ويحتاط
لاجل التحرز عن الدخول في احكام الدماء ويغفل عما ذكره الله في كتابه ان في القصاص حيوة وعن النظر الى حال
اولياء الدم مع ما بهم من الوجع والالم وان تركه ربما يوجب زيادة قتل النفوس وغير ذلك بل اقول لك
انه ربما يكون ظن احدهم متاخما للعلم بل يصير احد العلم العادي والجري على فتوى القصاص فان سألته
عن ذلك يجيب بانه يخاف التعرض لسلب الدم وان تتبعت حاله لا تجد يقينه بالمعاد وعذاب جهنم اكثر
مما ظهر له من حقيقة الامر فكيف يبيح الفرج زائدا على الاصل وبالجملة لابد من ملاحظة طرفي الافراط والتفريط
هذا على ان الامر المبتلى اليوم ومتابعة النفس واطاعة الشيطان ومع هذا كله فلا تغتر بما نهيتك عن التزام
الاحتياط ويصير ذلك سبب للمسامحة في الدين والمساهلة في الفتوى فان ذلك ايضا من الموبقات المهلكة
ومن اعظمها بل عليك بالاقتصاد وبذل الجهد والوسع ثم العمل على مقتضاه الثالث ان من نفى
ما ظنه المجتهد حكم الله مستلزم للضرر ودفع الضرر المظنون واجب وربما يمنع ان من نفى الظن
مظنة الضرر لان علمنا بوجوب نصب الدلالة في الشارع علينا يتوجه التكليف به يؤمننا الضرر
عند فقد الخبر مع انه منقوض برواية الفاسق بل برواية الكافر فان الظن يحصل عند خبره ولكن

ان يقال انه مخرج بالاجماع لان الدليل العقلي لو كلف يجب ببطلانه ولا بد ان يكون مستندا او رد بالمنع وجوب
دفع الضرر المظنون بل هو الاحتياط وعلى تقدير التسليم فانما يسلم في العقليات المعرفة المتعلقة بامر المعاش
دون المسائل الشرعية المتعلقة بالمعاد فان العقل مستقل بمعرفة حكم العقليات دون الشرعيات اقول مراد
المستدل انه اذا علم بقاء التكليف ضرورة وانحصر طريقه بمعرفة حكم الشرعي في الظن فيجب متابعته
ولا يجوز تركه بان يقال الاصل براءة الذمة عن هذا التكليف اذا ما ظنه حراما او واجبا فيظن ان الله تعالى
يواخذه على مخالفته وظن المواخذة موجب لوجوب التحرز عقلا ولا وجه لمنع ذلك وما ذكره المستدل
فيه ان وجوب نصب الدلالة القطعية بالخصوص على الشارع تم وهو اول الكلام الا ترى ان الامامية
يقولون بوجوب اللطف على الله تعالى ونصب الامام لاجراء الاحكام والحدود ورفع المفاسد والاصلاح
بين الناس واقامة المعروف ومع ذلك مختف على الائمة وان كان بسبب ظلم الظالم وكما ان المجتهد حيا
ما ثبت عنه بالعقل والنقل وكان اتباعه واجبا كان تتبعه فكذا لكل من المجتهد بقولهم ودينهم ومذهبهم
هكذا ما ثبت عنه بالعقل والنقل عن يقينه بها وكما كان يجب ان يكون الامام عارفا بجميع الاحكام حيث
لو احتاج الامة الى علمهم بها وان لم يكن محتاجة بالفعل اليها فكذا لا يجب للمجتهد الاستعداد لجميع الاحكام
بحيث يعلمها اذا احتاج الامة الى القدر الذي يرفع احتياج الامة عند حاجتهم وان لم يكن فعلية الاستعداد واجبا
ولا ريب انه لا يمكن تحصيل الكل باليقين فناب الظن مقام يقينه ولما لم يمكن اثبات العلمي بحجية
خبر الاحاد وظواهر الكتاب في زماننا بما اشرنا سابقا فغاية الامر حصول ظن بحجيتهما الخ والاعتماد
على اصل البراءة قد عرفت حاله وكذا التوقف والاحتياط مع عدم دليل عليهما نعم اذا فرض عدم
حصول ظن للمجتهد في مسألة اصلا فيرجع فيه الى اصل البراءة لا يقال انه على هذا التقدير يرجع هذا الدليل الى
الدليل الاول لان مرجع الاول الى لزوم تكليف ما لا يطاق في معرفة الاحكام لو لم يعمل بالظن المجتهد
ومرجع هذا الدليل الى ان ترك العمل بالظن يوجب الظن بالضرر قلنا مع انه منقوض برواية الفاسق
فيه ان عدم جواز العمل بالظن بخبر الفاسق اذا افاد الظن اول الكلام و[...] اشتراط العدالة معركة للاراء
والاستدلال بالاية غايته الظن مع لم تحصيل العلم بحجية هذا الظن كما مر مع ان الشيخ صرح بجواز العمل بخبر
المتحرز عن الكذب وان كان فاسقا بجوارحه ولا ريب ان ذلك من القرائن الداخلة الا ان [...]
للتحرز مع ان المشهور منهم جواز العمل بالخبر الضعيف المعتضد بعمل الاصحاب ولا ريب انه لا يفيد
الا الظن وغاية ان منشأ حجيته هذا الظن بما ورد من الاخذ بالمشهور بين الاصحاب ونحوه
فذلك رجحان بغيره من المرجحات ظن حاصل من خبر الواحد بل من الترجيح الحاصل بين مختلفاتها وقد

عرف

عرف حاله ولا اصل له ان ان لم يجوز العمل بخبر الفاسق فانما هو لاجل عدم حصول الظن به او لحصول الظن بعدمه لا لانه
فاسق وان حصل الظن وهكذا الحال في ورود النقض بالقياس ايضا بل نقول ان الواجب على المجتهد العمل بمقتضى
ما يؤدي اليه الظن بالحكم من الادلة التي لم يرد منعه الا خبر الفاسق مثلا والقياس وذلك لانهما اما لا يفيدان الظن
وذلك مع علمه بمنع الشارع عنهما او لانهما مستثنيان من الادلة المفيدة للظن لا ان الظن الحاصل منهما مستثنى
من مطلق الظن وهذا الكلام يجري في الوجه الاول ايضا لان تكليف ما لا يطاق اذ يقتضي العمل بالظن بعد انسداد
باب العلم فلا معنى لاستثناء الظن الحاصل من القياس والجواب ان تكليف ما لا يطاق وانسداد باب العلم من جهة
الادلة المقتضية للعلم والظن بالعلوم الحجية مع بقاء التكليف يوجب جواز العمل بما يفيد الظن في نفسه مع
قطع النظر عما يفيد ظنا اقوى وبالجملة ما يدل على مراد الشارع ولو ظنا ولكن لا من انه يفيد الظن لانه حيث
يوجب جواز العمل بالظن المطلق لنفس الامر وهذا المعنى بدل الكاشف فيبني انه يجوز العمل بكل ما يفيد
الظن بنفسه ويدل على مراد الشارع الا بالقياس وبعد منع القياس من البين فاذا تعارض [...] الادلة
المفيدة للظن فح يعتبر الظن بنفس الامر ويلاحظ القوة والضعف بل لا يبقى ح ظن ضعيف بل الاقوى
ويصير ظنا والاضعف وهما ويمكن ان يقال ان مورد القياس لما لم يثبت انسداد باب العلم بالنسبة
الى مقتضاه فانا نعلم بالضرورة من المذهب حرمة العمل على موارد القياس فنعلم ان حكم الله غيره وان
لم نعلم انه اي شيء هو في تعيينه يرجع الى سائر الادلة وان كان مراده عين مؤداه فليثبت اولا انه يمكن منع دخول
بداهة حرمة القياس حينئذ في موضع كان انسداد الحكم الا به فان قلت لو لم يحصل الظن من غير النص انسداد باب
العلم من غير القياس ايضا فما المناص في العمل والتخلص عن لزوم تكليف ما لا يطاق فان عملت باصل البراءة
فلم لم تعمل به اولا قلت المناص ح هو المناص حين تعارض الادلة ولم يرجح شيئا مع وجود الادلة
المعلومة الحجية فيتوقف في الفتوى او يبني على اصل البراءة وكذلك في الظنون الغير المعلومة الحجية اذا تعارضت
او فقدت فيتوقف او نعمل باصل البراءة وعدم جواز العمل باصل البراءة اولا لان الثابت
من الادلة ان جواز العمل عليه موقوف على اليأس من الادلة بعد الفحص فكما يعتبر العمل عليه بعد اليأس
عن الادلة في الادلة الاختيارية فكذا الحال في الادلة الاضطرارية فان قلت ما ذكرت من منع بقاء
الحرمة عند الحظر العمل في مثل القياس مثلا وغيره من الظنون التي لم يثبت حرمته بالخصوص
الا بدفعه منع بقاء الحرمة عند الحظر العمل في مثل القياس مثلا وغيره من الظنون التي لم
يثبت حرمته بالخصوص الا بدفعه منع بقاء التكليف في آخر الابد فغاية الامر عدم الوجوب فما
الدليل على الحرمة ثم اجد المقال في هذا الكتاب السطر حلية الحال واقول بعون الله جهدي في افادة

العلم بها

الدليل على الظنون ونبات العلية في حجية بعضها بالخصوص مميزا لها عن غيرها انه لا ريب ولا شك ان الله تعالى بعث
رسولا وانزل كتابا وسنّ شرايع واحكاما واراد من عباده العمل عليها وطريق ابلاغ الاحكام الى العباد
على ما هو في مجرى عادته تعالى انما هو بالنطق والكلام غالبا ونطقه تعالى مع عباده ليس الا بلسان رسوله
اما بتلاوة كتاب عليهم او بكلمة بنفسه وبيانه اياه بلسانه الشريف فتحصيل العلم بمراده للمخاطبين
المشافهين من الكتاب والسنة فلا كلام فيه وفي انه حجة على العباد ويجب عليهم متابعته وحصول
العلم من الخطاب ولو بضميمة المقام لا ينافي امكانه ريب في كلما حصل الظن به لهم ان العمل على مقتضى الحقايق
والمجازات بحمل الالفاظ على حقايقها عند عدم القرينة بخلافها والبناء على القراين في الحمل على المعاني
المجازية لان ذلك كان طريق العرف والعادة من لدن خلقة آدم الى يومنا هذا وانهم كانوا مبنيا المحاورات
على ذلك نعلم ذلك بملاحظة احوال العرف والعادة علما وجدانيا فان الشارع لم يتصرف في المحاورات مع احتياجه لجعل
لهم الظن به في التكاليف اليقينية بل تشرف في ذلك مع ان المتحقق عند اصحابنا هو التخطئة وان حكم الله تعالى الواقعي
واحد في نفس الامر ان شرف العباد في الدين والايمان بالله هو اصل التوحيد وخلع الانداد والاضداد والتسليم
والانقياد وتوطين النفس على تحمل المشاق الواردة من قبله تعالى في الاحكام الفرعية وان كانت
من الامور الحقيقية المنبعثة الناشية من المصالح النفس الامرية لكن العمدة في تشريعها هو الابتلاء
والامتحان وتقوية الايمان بسبب الامتثال بها والتقريب بها من جهة انه الطاعة فاذا فهم المكلف منه خطاب
الشارع فيها علمنا بنفس الحكم وامتثاله فهو جامع للسعادة وياتي اعلى الفوز بالمصلحة الخاصة الكائنة
فيه والفوز بالمصلحة العامة التي هي نفس الانقياد والاطاعة واذا فهم فيها ظنا على مقتضى محاورات لسان
القوم الذي انزل الله الكتاب وبعث الرسول عليه فهو وان فقد المصلحة الخاصة لكنه ادرك المصلحة العامة
بل عوض المصلحة الخاصة ايضا لئلا يخلو عن الاجر وفاقا للعدل لحصول الانقياد بدونه ايضا وبعد
ملاحظة هذا السر يندفع ما يتوهم انه كيف يجتمع هذا مع القول بكون الاحكام ثابتة في نفس الامر في
كل شيء على نهج مستقر ثابت وان التصويب باطل والحاصل ان المقصود بالذات من الخطاب
وان كان حصول اليقين بنفس الامر لكن يظهر من جعل الشارع مناط التفهيم النطق بالالفاظ التي بنفس الحكم
جرت عادة الله بانها لا تفيد اليقين في الاغلب انه راض بهذا الظن ويكتفي به عن ارادة نفس
الامر لا يخرج قد للمصلحة ايضا كما عرفت فهذا الظن مما علم حجيته وهذا هو الذي اتفق العلماء على حجيته
خلاف من دون تأمل منهم قائلين ان الظن في موضوعات الاحكام في مباحث الالفاظ وغيرها حجة اجماعا
ثم ان هذا الكلام ان نقل الى غير المشافهين فهل يكون الظن الحاصل لهم في التكليف بمقتضاه فان كان نقله

بمعنى

لهم

بمعنى ان المراد الواقعي صار يقينيا لهم او علموا انه اراد ذلك بعينه فلا كلام فيه ايضا وان نقله بلفظه بمعنى
حصل لهم العلم بان هذا هو لفظ الشارع فالاشكال ح في ان الظن الحاصل لهم من هذا اللفظ المقطوع الصدور
حجة عليهم ام لا فنقول ان اللفظ على قسمين قسم يحتمل ان يكون مما قصد به بقاؤه في الدهر واستفادة
منه كتأليفات المصنفين وقسم لا يقصد به ذلك بل انما قصد به تفهيم المخاطبين وان كان
غيرهم ايضا مشتركين معهم في اصل الحكم فاما الكتاب العزيز فهو وان كان يمكن ان يكون من القسم الاول
وذلك لانا وان لم نقل بعموم خطاب المشافهة للغائبين كما حققناه في محله لكنا نقول بان الله تعالى يريد
من جميع الامة فهمه والتدبر فيه والعمل على مقتضاه بقدر فهمهم ووسعهم فالذي يجب على الله ان يكشف
بما نفهمه من كتابه اما يقينا او ظنا ولكن لم يثبت ذلك ثبوتا علميا لاحتمال ان يكون الكتاب العزيز
من باب القسم الثاني وانما يسمى الخطاب بالمشافهة منه وسيما ما اشتمل على الاحكام الفرعية ولا ينافي ذلك تعلق
الغرض ببقائه ابد الدهر لحصول الاعجاز وساير الفوائد مع ذلك ايضا فان قلت ان حديث الثقلين
وغيرها مما دل على العرض على كتاب الله يفيد ان الكتاب من القسم الاول قلت اولا ننقل الكلام
في تلك الاخبار ونقول ان الاستدلال بها فيما نحن فيه موقوف على ان تكون الاخبار من قبيل القسم الاول او من باب
مجرد الحفظ بالشفاهة مع الاصحاب وثانيا انه لا قطع لنا بكون ظن الدلالة بالنسبة الى المشافهين في هذا
المعنى كما ذكرنا القدح من الاخباريين في دلالتها وان كان خلاف الظاهر فان غايتها الظن بكون جواز العمل
بالظن من جهة الكتاب جائزا لهم ولا قطع بحجية هذا الظن ويمكن ان يكون المراد تمسكوا بها اذا فسرها الائمة
كما ذكره الاخباريون وان كان خلاف الظاهر فان سلمنا انه يحصل من تلك الاخبار بعضها ببعض مع قرائن
خارجية يفيد القطع بجواز العمل فذلك ايضا لا يفيد الا جواز العمل في الجملة واما لو حصل ظن اقوى من ظن
القران من جهة خبر الواحد وغيره من الادلة التي لم يثبت حجيتها بالخصوص فلا قطع بوجوب العمل على ظاهر الكتاب
واما السنة المعلومة الصدور عنهم فيحتمل ضعيفا ان يكون مثل المصنفات والمكاتيب ح ولكن
الاظهر ان يكون المراد منها تفهيم المخاطبين وبلوغ نفس الحكم الى من سواهم بواسطة تبليغهم ومع ذلك
فلا نعلم حاله رضاه بما يفهمه غير المشافهين حتى يكون ظننا معلوم الحجية فهذا هو القدر الذي
يمكن ان يقال انه ظن معلوم الحجية واما اصل البراءة فهو ليس من الظنون التي علم حجيتها بل هو من الادلة
الظنية كما اشرنا وسنشير اليه في محله واما خبر الواحد فقد عرفت انه لا دليل على وجوب العمل به اذ
اقوى ادلته الاجماع وهو على فرض التسليم لم يثبت الا حجيته في الجملة وفي زمان خاص وفي نوع خاص
اذ حجيته في الاعصار المتأخرة عن زمن الصحابة غير معلوم وكذلك القدر المسلم منه خبر العادل المعلوم عدالته

[illegible]

والمسلم منه ما لم يعارضه مثله او لم يعارضه ضعف منه اذا كان معمولا بها وهو مهجور او لم يكن الحجة السوانح

في المعارضات والاشكالات في علاج التعارض وغيره فليس هنا محل البسط وقد اشرنا الى بعضها في مباحث

التخصيص وغيرها وكذا السوانح يعود الى كيفية الاجتناب عما في الكتاب والسنة المتواترة ايضا باعتبار حصول

العلم بالتخصيص والتقييد بالنظر الى العمومات في الجملة واحتمال ورودها فيما لم يطلع عليه بعد الفحص والتفحص

مع ان تحصيل الظن بعدمه كما مر في محله لما ثبت انهم من باب الخطابات الشفاهية المقصود منها تفهيم الحاضرين

واحتمال ان يكون معهم من القرائن ما يفيد ان المراد خلاف ظاهرها كما علم في كثير من المواضع بالاجماع

وغيره واحتمال ان يكون من هذا الباب ايضا يكفي وثبوت اشتراكنا معهم في اصل التكليف بالاجماع

لا يوجب اشتراكنا معهم في كيفية الفهم من هذه الادلة وتوجه الخطاب الينا ولا اجماع على مساواتنا

لهم في العمل بالظن الحاصل منها لنا فالحاصل ان العمل على مقتضى الظن المعلوم الحجية مجرد كلام لا تحصيل

منه الفقه فبعد حصول العلم ببقاء التكليف بالتفصيلات الجملة كيف يمكن تحصيل العلم بها بمجرد حصول

العلم بجواز العمل بخبر الواحد الذي علم كون راويه عادلا على النهج المتفق عليه مع كونه غير معارض

بشيء آخر خاليا عن السوانح التي لا ينفك منها الا بالعمل بالظن مع انه لو لم نقل بامتناع وجود

مثل هذا الخبر فهو في غاية الندرة ولا اجماع ولا دليل قطعي آخر يدل على حجية الظنون الحاصلة من

جهة المعارضات كما لا يخفى سيما مع ملاحظة الاختلاف في الاخبار التي وردت في علاج التعارض

منهما وكذلك الكلام في الكتاب والسنة المتواترة بالالفاظ مع غاية ندرة مدلولهما وكذا اصالة البراءة

ان سلمنا كونه ظنا معلوم الحجية اذ العلم بحجيتها مع وجود خبر صحيح يفيد ظنا اقوى منه او ظن آخر

مم ودعوى الاجماع على حجيتها حتى فيما نحن فيه غير مسموعة ونقل الاجماع لا يفيد الا الظن لو ثبت

فيصير حال الظنون المعلومة الحجية عندنا مثل حال النفس الاحكام المعلومة اجمالا بالضرورة في الدين

وكما ان العلم الاجمالي بنفس الاحكام لا يفيد في التفصيلات فكذلك العلم بجواز العمل بالظن الاجمالي

في استفادتها لا يفيد فيها اذ العلم بجواز العمل بظاهر الكتاب والسنة المتواترة في الجملة او مع

خبر الواحد في الجملة ايضا مع عدم العلم بحجية ما يستفاد منها مفصلا بخصوصه الا ما صح لنا عنه في علاج

الاشكالات الحاصلة في المعارضات اليقينية والمحتملة كيف يجدينا فيما نريده من التحمل باحكام الشرع

الا بتجويز العمل بالظن الا نعلم حجيته بالخصوص وليس ذلك غالبا الا مثل من يتكلف في جعل حد

مقدمتي قياسه قطعيا مع كون الآخر ظنيا فهل ينفعه ذلك في صيرورة النتيجة قطعية او من يحصل

العلم في بعض اجزاء ملزومه مثلا مع كون سائر الاجزاء ظنية فهل ينفعه ذلك في صيرورته صلوته

يقينية مع ملاحظة عدم كون الخبر مطلوبا بذاته وخبر مفيد منفردا في نفسه لو فرض ثبوت حكم مستقل من جهة الظنون

المعلوم الحجية مستقلا من دون حاجة الى غيرها فهو في غاية الندرة ونتكلم فيما لا يمكن ذلك فيه مع ثبوت

التكليف فيه يقينا فثبت من جميع ذلك انه لا مناص عن العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل كالقياس

والاستحسان ونحوهما فمن جميع ما ذكرنا يثبت حجية خبر الواحد وهذا هو الدليل المعتمد في اثبات حجيتها

ثم قد ظهر لك مما حققنا المقام انه لا فرق بين مسائل الاصول الفقه وفروعه في جواز البناء على الظن

وانه لا دليل على اشتراط القطع في الاصول نعم لا بد في اثبات حجية ظن المجتهد من دليل قطعي وستعرف

انه من مسائل الاصول الكلامية لا اصول الفقهية واذا صار ظنه حجة فلا فرق بين الاصول والفروع وسيجي

زيادة توضيح لهذا في مباحث الاجتهاد والتقليد فلنرجع الى ذكر ادلة النافين لحجية خبر الواحد

وهو ايضا من وجهين احدهما هو الدليل على حرمة العمل بالظن الا ما اخرجه الدليل حتى والمذكورة

في خامس الادلة وثانيهما في نفي حجية خبر الواحد بالخصوص اما الاول فهو الآيات والاخبار الدالة

على حرمة العمل بالظن مثل قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان

الظن لا يغني من الحق شيئا وغير ذلك فان النهي والذم على اتباع الظن دليل على الحرمة وخبر الواحد

لا يفيد الا الظن بالفرض والجواب اما عن آية النهي فانها مختصة بالنبي صلى الله عليه وآله ولا دليل على مشاركة غيره

له في جميع الخطابات سلمنا لكن الخطاب شفاهي فلعله كان قرينة تدل على خلاف المقصود تخصصها

باصول الدين او بشيء آخر السلف كما يظهر من قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اجتنبوا كثيرا من الظن

ان بعض الظن اثم ومن ارادة المعنى الراجح من العلم مجازا مع اشتراك غير المشترك فيه بالنسبة

انما هو بالاجماع والضرورة وهما منتفيان في موضع النزاع وهو صورة انسداد باب العلم واليقين فالتمسك

بهذه الآية بمفيد حرمة العمل والتمسك بالظن الحاصل بها ما ينفيه نفس الآية وكل ما يستلزم وجوده

عدمه فهو باطل ودعوى قطعية حجية الظن الحاصل من الكتاب وقد عرفت الكلام فيه وانه ليس

بثابت في الاصل وعلى فرض الثبوت فلم يثبت فيما كان هناك خبر واحد يدل على حكم بالخصوص مع ان

الآية انما تفيد العموم لو كان كلمة ما نكرة ولو كانت موصولة فلا ينافي جواز اتباع بعض الظنون

واما مثل قوله تعالى ان الله لا يحب كل مختال فخور فعلى خلاف الاصل فان الظاهر ليس كلها انه سور

للسلب الجزئي واما عن آيات الذم فمع انه يرد عليه بعض ما ذكر فيه انها ظاهرة في اصول الدين

بالنظر الى سياقها وان قلنا بان العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص المحل سلمنا انها انما في الحجية فهو ما ذكره السيد المرتضى

في جواب مسائل التبانيات من ان اصحابنا لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم

دفع للضرورة قال الا انا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة الامامية يذهبون الى ان اخبار
الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملؤوا الطوامير وسطروا الاساطير
في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد على هذه الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد
الله تعالى بالعمل باخبار الآحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الآحاد مجرى ظهوره في ابطال القياس في الشريعة وحظره
وقال في المسألة التي افردها في البحث عن العمل بخبر الواحد انه يبين في جواب المسائل التبانيات ان العلم الضروري
حاصل لكل مخالف للامامية او موافق بانهم لا يعملون في الشريعة بخبر الواحد لا يوجب علما وان ذلك قد صار
شعارا لهم يعرفون به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط لهم وتكلم في الزيدية
على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية تدفع ذلك وتقول انما عمل باخبار الآحاد من الصحابة المتآمرون
الذين يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل على الرضا بما فعلوه لان
الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك هكذا
نقل عنه في المعالم والجواب عنه منع ما ادعاه ولا يحصل لنا العلم بالاجماع المحقق على ذلك لو لم يحصل
على عدمه والاتكال على نقله الاجماع رجوع الى العمل بخبر الواحد على انه لو سلم الاجماع فانما يسلم
فيما لو لم ينقطع باب العلم والمفروض في زماننا انقطاعه كما مر فالقدر المسلم في زمان اصحاب الائمة
لكونهم قادرين على تحصيل العلم بل ولبعضهم لعدم تمكن كثير منهم من العلم ايضا وجه امتناع اصحاب
الائمة عليهم السلام عن العمل باخبار الآحاد ولعله كان لاجل تمكنهم بل الظاهر ان السيد ايضا كان متمكنا لقرب
عهده بصاحب الشرع ووجود القرائن والامارات ولذلك قال ان معظم الفقه يعلم بالضرورة
من مذهب ائمتنا وبالاخبار المتواترة وما لم يتحقق فيه ذلك نعول فيه على اجماع الامامية وفي سائر
المتخالف يرجع الى التخيير بين الاقوال وانت خبير بانه لا يحصل لنا سبيل الى العلم بتفاصيل الفقه بشيء مما
ذكر فكيف يكون حالنا متحدا مع حال السيد واصحاب الائمة عليهم السلام مع ان السيد ايضا يكتفي بالظن فيما لا سبيل
فيه الى العلم هذا اذا اردنا اثبات حجية الخبر في امثال زماننا وكان غرضنا ابطال القول بحرمة العمل به
في امثال هذا الزمان واما لو اردنا اثبات جواز العمل به مطلقا ولو مع تمكن العلم فيحتاج في تتميم الادلة باثبات
حجية خبر الواحد مطلقا ولعل هذا الاجماع الذي ادعاه الشيخ والعلامة هو ذلك ولنقل الكلام في تحقيق
الحق في هذا الاجماع المدعى على طرفي النقيض من السيد والشيخ ووجه ذلك المخالفة فاعلم ان انكار
العمل بخبر الواحد في الجملة مما لا ريب فيه انه كان مذهبا للامامية وعلى هذا اكثر ادعوا السيد وان
غفل في تعميم الدعوى وذكر في المعالم في وجه المخالفة في الدعويين ان السيد كان اعتماده في

هذا لا نحو

في هذه الدعوى على ما ذكره جماعة من كلام اوائل المتكلمين والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقتهم حتى قال بعضهم باحالته
عقلا وتعويل الشيخ والعلامة كان على ما ظهر لهما من حال علمائنا المقتصرين بالفقه والحديث حيث اوردوا
الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية واقول الذي هو صريح كلام الشيخ في العدة موافقة السيد
في انكار الامامية للعمل بخبر الواحد لكنه ذكر انه هو ما رواه المخالفون في كتبهم وتداولوه بينهم فتفقوا
على العمل بها وصاحب المعالم بعدما ذكر في وجه الدعويين ما ذكرنا قال قال الكاتب في الحاشية اعلم ان ذلك
كان قبل وقوفه على كتاب العدة ثم نقل في الحاشية في وجهها ما نقلنا عن الشيخ واستبعده عن الصواب
لان الظاهر في الاعتراف بانكار عمل الامامية باخبار الآحاد العقل صرفه الى روايات مخالفيهم لاشتراط
العدالة عندهم وانتفائها في خبرهم كما في الاعراب عنها فلا وجه للمبالغة في نفي العمل بخبر يرويه اقول
ويمكن دفع الاستبعاد بان الامامية لما كانوا مخالطين مع المخالفين وكان المخالفون من مذهبهم جواز
وضع الاحاديث كما لا يخفى على من اطلع على طريقتهم ومنها ما اشتهر ان سمرة بن جندب اختلق رواية
عن رسول الله صلى الله عليه وآله مرغوبة في زمان معاوية الف درهم بان آية مشتملة على مذمة عظيمة نزلت في شان
علي عليه السلام وآية اخرى مشتملة على مدح عظيم نزلت في شان قاتله وكذا غيره من المعروفين بالكذب وما
كانوا متمكنين عن التصريح بتكذيبهم ومنع قبول اخبارهم فاحتالوا في ذلك بما صار اعتمادا في احتجاجهم
على ان خبر الواحد لا يفيد العلم فلا يثبت به شيء وتخلصوا بذلك عن تهمتهم فاشتهر منهم هذا المطلب
هذا انتهى ما حصل من ظن السيد ونظرائه ان ذلك كان مذهبا لهم في خبر الواحد وان ما كان من طرق الاصحاب
كان جائزا عند الامامية وعليهما شواهد كثيرة لا يخفى على المتتبع المتامل ثم ان صاحب المعالم نقل كلاما
لرفع التنافي بين الدعويين وبيان الموافقة بين المذهبين وقال الانصاف انه لم يتضح من حال
الشيخ وموافقيه مخالفة السيد اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان لقاء المعصومين عليهم السلام
واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة لها متيسرة كما اشار اليه السيد فلم يعلم انهم
اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر مخالفتهم لرايه فيه ثم استشهد على ذلك بكلام المحقق وانت اذا تاملت كتاب
العدة تعرف ان هذا الكلام بمراحل عن الصواب وكذلك ما استشهد به من كلام المحقق ووجه غفلته انه لم يكن
عنده كتاب العدة حين تاليف المعالم ولا ريب ان في العدة مواضع متعددة من كلامه رحمه الله ينادي باعلى
صوته ان كلامه في الاخبار المجردة عن القرائن الدالة على صحة الخبر وصحة المضمون لا حاجة لنا الى نقلها نعم
خص الشيخ القول بجواز العمل باخبار الامامية التي دونوها في الكتب المتداولة الدائرة عندهم الا ان الكلام
سواء رواها الامامية او غيرهم ايضا اذا كان سليما عن المعارض وهذا هو الذي نقله المحقق عنه ايضا

وانت خبير بان مجرد ذلك لا يوجب لكون تلك الاخبار مقرونة بالقرائن المفيدة للقطع لاصحاب الائمة ع لا يفيد
كونها كذلك عند الشيخ ايضا ولا دلالة في كلام الشيخ انها كانت كذلك عنده هذا ولكن الحق والتحقيق ان
الاعتماد في الاستدلال بخبر الواحد في امثال زماننا على الاجماع ايضا مشكل لان ما نقله الشيخ وان كان يفيد
عموم حجية الكتب المتداولة لكنه لفظ عام والاعتماد على عموم لفظ الاجماع المنقول في اثبات خبر الواحد
دون ثبوت العلم بجواز العمل بجميعها لانضمامها غير معلوم فلا يمكن اليوم دعوى الاجماع على حجية جميع ما في الكتب
المتداولة مع ان الاجماع لا يثبت الا جواز العمل في الجملة وقطعية حجية بعضها في الجملة مع الاجمال والاشتباه
لا يحصل من شئ ودعوى الاجماع على العمل بنحو الذي حضوره في الجمع والترجيح وتقديم بعضها على بعض حصول عدم منه ره
العلم بنفس الكيفية وخصوصيتها لاختلاف في وجوه الجمع والترجيح بالنسبة الى الاخبار وغيرها مما لا يخفى ولا يغيب
فظهر من جميع ذلك ان ذلك ايضا بعد تسليم حجية اجمالية لا يحصل العلم بتفاصيلها فالمرجع في الحجية خبر ا فالمرجع ل
الواحد خبر الواحد حقيقة انما هو الدليل الخامس كما اشرنا سابقا ثم ان بعض المتاخرين تمسك باخبار
الواردة في امرهم ع بحفظ الكتب والعمل بها فلو سلم التواتر فيها فانها ايضا لا تفيد الا الاجمال كما بينا
والله اعلم ذكر العلماء للعمل بخبر الواحد شرائط ترجع الى الراوي وهي البلوغ والعقل والاسلام وا
والايمان والعدالة والضبط والتحقيق ان هذه الشرائط انما تتم اذا ثبت جواز العمل بخبر الواحد من الادلة
الخاصة به وعلى القول بجواز العمل به من حيث هو واما اذا كان بناء العمل عليه من جهة انه مفيد للظن كما
هو مقتضى الدليل الخامس فلا معنى لهذه الشرائط بل الامر دائر مدار حصول الظن فح فاشتراط هذه الشرائط
لا بد ان يكون للتنبيه على ان الخالي عن المذكورات لا يفيد الظن او لبيان مراتب الظن او لاثبات تحريم
العمل بالخالي عن الشرائط كالقياس وقد عرفت انه ليس كذلك اذ قد يحصل الظن بخبر الفاسق والمخالف
مما لا يحصل من غيره مع قطع النظر عن القرائن الخارجية ايضا وستعرف الكلام في دعوى حرمة العمل
في الخالي عنها في الاكثر مع ما عرفت من الاشكال في صحة الاستثناء فيما ذكرناه في استثناء القياس واما تفصيل
القول في الشرائط فاما البلوغ والعقل فنقلوا الاجماع على عدم قبول خبر المجنون المطلق والصبي
الغير المميز واما المجنون الادواري فلا مانع من قبول روايته حال افاقته اذا انتفى عنه اثر الجنون
واما الصبي المميز فالمعروف من مذهب الاصحاب وجمهور العامة المنع ودليله الاصل وعدم شمول
ادلة حجية خبر الواحد له وربما يستدل بالاولوية بالنسبة الى الفاسق فان للفاسق خشية من الله
وربما منعه عن الكذب بخلاف الصبي وفيه تامل وذهب آخرون الى القبول قياسا على جواز
الاقتداء به ورد ببطلان القياس اولا وبمنع الاصل ثانيا وبوجود الفارق ثالثا فانهم يجوزون

الاقتداء

الاقتداء بالفاسق ولا يقبلون خبره هذا اذا رواه قبل البلوغ واما بعده اذا سمعه قبل فلا اشكال في القبول اذا جمع
سائر الشرائط ولذلك قبل الصحابة رواية ابن عباس وغيره ممن تحمل الرواية قبل البلوغ وما ذكره بعض
الاصحاب من ان وجه رد الصدوق ما يرويه محمد بن عيسى عن يونس هو هذا الوجه له وجه واما الاسلام
فظاهر بعضهم دعوى الاجماع على ذلك مستندا قوله تع ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا اما الاجماع
فيشكل دعواه مطلقا حتى في صورة انسداد باب العلم نعم يفيد دعواه في تضعيف الظن الحاصل بخبره ولا شك
انه يمكن الاعتماد على الاجماع وان كان منقولا لو ثبت حجية خبر الواحد بالخصوص ولو في صورة امكان
تحصيل العلم واما في غيره فلا الا اذا اوجب نفي الظن واما الاستناد الى الاية فان كان مستند الاجماع
هو ايضا هذه الاية فلا يبقى اعتماد على الاجماع اصلا وان كان المستند نفس الاية ففيه ضعف الدلالة منع
لمنع اطلاق الفاسق على الكافر المؤمن الغير العاصي بجوارحه حقيقة والاستدلال بطريق الاولوية
تحكم فانه قد يكون الاعتماد على الكافر الثقة اكثر من الفاسق الغير المتحرز عن الكذب نعم يمكن ان يق
لو سلم عدم تبادر الكافر من الفاسق فلا شك في تبادر عدمه فغاية الامر الشك فيحتمل ان يكون الكافر
فاسقا ولما كان الحكم معلقا على الفاسق ع هو اسم لما هو في نفس الامر كذلك كما سنبينه فيشترط قبول الخبر
بعدم كونه فاسقا والجهالة كما قد يكون في كون الشخص من الافراد المعلوم الفردية للمفهوم فقد يكون ولا نعلم الا بعلم بعدم
في كون الشخص من افراد ذلك المفهوم مطلقا وهاتان فيما نحن بصدده ويمكن ان يق مع تسليم صدق
الفاسق على الكافر ايضا لا يدل الاية على عدم قبول روايته اذا كان ثقة لان معرفة ثقته نوع تبين
في خبره ولو كان اجمالا كما سنبينه في خبر المخالف الثقة وكيف كان فلا ثمرة يعتد بها في خصوص
العلم برواياتنا وان كان ثمرة في غير الرواية المصطلحة مما يحتاج اليه في الموضوعات اما الايمان والمراد كونه العمل
اماميا اثنى عشريا فالمشهور بين الاصحاب اشتراطه لقوله تع ان جاءكم فاسق والكلام فيه مثل ما تقدم
بل اظهر ومقتضى هذا الشرط عدم جواز العمل بخبر المخالف الثقة ولا سائر فرق الشيعة وقال الشيخ في
العدة - بجواز العمل بخبر المخالف الثقة اذا رواه عن ائمتنا ع اذا لم يكن في روايات الاصحاب
ما يخالفه ولا يعرف لهم قول فيه لما روي عن الصادق انه قال اذا نزلت بكم حادثة
لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه عن علي ع فاعملوا به ولاجل ما قلناه عملت
الطائفة بما رواه حفص ابن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني وغيرهم
من العامة عن ائمتنا ع فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم خلافه ورد بمنع حجية الرواية التي استدل
بها الشيخ وبمنع اجماع الطائفة على العمل بخبر هؤلاء لو اريد من عمل الطائفة اجماعهم سيما اذا انفرد

لبعض العامة بروايته لاحتمال ان يراد من قوله تعالى ورده جميعهم على روايته وما ذكرناه سابقا من حصول
التثبت الاجمالي بحيث رجحان فيه وثقة الاصحاب بهم كالسكوني فان المحقق في المعتبر وثقه في مسائل
النفاس وكذلك غيره واما على الابتناء على الدليل الخامس فالامر فيه واضح مما بيناه واما سائر فرق الشيعة
مثل الفطحية والواقفية والناووسية وغيرهم فقال الشيخ الطوسي في العدة ان كان ما رووه ليس
هناك ما يخالفه ولا يعرف من الطائفة العمل بخلافه وجب ان يعمل به اذا كان متحرجا في روايته موثوقا متحرزا
به في امانته وان كان مخطئا في اصل الاعتقاد ولاجل ما قلناه عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله
ابن بكير وغيره واخبار الواقفية مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى ومن
بعد هؤلاء اخبار رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلافه
وارادة المحقق بانا لا نعلم الآن ان الطائفة عملت باخبار هؤلاء ولعله اراد منع اجماعهم
على العمل وانه لا حجية في عمل البعض والا فلا مجال لانكار العمل منهم ونحن نقل كلام العلامة ففي
الظاهر ان الاكثر من قبول روايات فاسد المذهب مع اشتراط الايمان في التهذيب ونقل صاحب
المعالم عن والده من فوائد الخلاصة انه حكى عن فخر المحققين انه سأل والده عن ابان بن عثمان
فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته لقوله تعالى ان جاءكم فاسق ولا فسق اعظم من عدم الايمان
واشار بذلك الى ما رواه الكشي من ان ابان من الناووسية اقول والاظهر عندي قبول اخبار
الموثقين منهم اذ لو قلنا بصدق العدالة مع فساد العقيدة وعدم اطلاق الفاسق عليهم
فيدل على حجية مفهوم الآية كما يجب وان لم نقل بذلك كما قلنا بكونهم فساقا لاجل عقائدهم
فيدل على الحجية منطوق الآية لان التوثيق نوع من التثبت سيما مع ملاحظة العلة المنصوصة
فان التثبت اما بحصول تحقق حال كل واحد واحد من الاخبار او بتحقق حال الرجل في خبره فاذا
حصل التثبت في حال الرجل وظهر انه لا يكذب في خبره لاتحاد الفائدة وان ابيت عن ذلك فهذا تثبت في خبره
مع ظهوره فالعلة المنصوصة يكفي في ذلك واما على البناء على الدليل الخامس
فالامر واضح واما العدالة فهي في الاصل الاستقامة والاستواء والكيفية الحاصلة من نوع
من تعديل قوى النفسانية وكسر سورة كل منها بعد فعلها والفعل الناشي من الطرفين بحيث
يحصل شبه مزاج منها عدالة فاما القوة العاقلة اذا اعتدلت بين طرفي افراطها وهو الجربزة
وتفريطها وهو البلادة تسمى حكمة والقوة الشهوية اذا اعتدلت بين الشره والخمود تسمى
عفة والقوة الغضبية اذا اعتدلت بين التهور والجبن تسمى شجاعة وحلما واما

في عرف

في عرف الفقهاء والاصوليين فالمشهور بين المتأخرين انها ملكة في النفس تمنعها من فعل الكبائر
والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة الدالة على خسة النفس ودناءة الهمة بحسب
حاله سواء كانت صغيرة كالتطفيف بحبة او سرقتها او مباحا كلبس الفقيه لباس الجندي
والاكل في الاسواق في بعض الاوقات والازمان والكاشف عن تلك الكيفية هو المعاشرة
المطلعة على تلك الملكة يقينا او ظنا او شهادة عدلين والمختار الاكتفاء بحسن الظاهر وظهور
الصلاح وكون الشخص ساتر العيوب مجتنبا عن الكبائر مواظبا للطاعات على ما يشتمل عليه صحيحة
عبد الله ابن ابي يعفور المروية في كتاب من لا يحضره الفقيه وغيره واما الاكتفاء بظاهر الاسلام مع عدم
ظهور الفسق كما هو مذهب جماعة من القدماء فهو ضعيف وتفصيل الكلام والخلافات في معنى
العدالة والكاشف عنها وادلتها ونقضها وابرامها قدرا وزيادة في كتبنا الفقهية فالمشهور
اشتراط العدالة في قبول الرواية واكتفى الشيخ بكون الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية
وان كان فاسقا بجوارحه وهذه عبارته في العدة فاما من كان مخطئا في بعض الافعال او فاسقا
بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرزا فيها فان ذلك لا يوجب رد خبره ويجوز العمل
لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع قبول شهادته
ليس بمانع من قبول خبره ولاجل ذلك قبلت الطائفة اخبار جماعة هذه صفتهم وجعل جماعة من
متاخري الاصحاب الميل الى العمل بخبر مجهول الحال كما هو مذهب بعض العامة والظاهر ان هذا القول
ليس من جهة اعتبار هذه الجماعة الاكتفاء في الكاشف عن العدالة بظاهر الاسلام وعدم ظهور
الفسق كما هو مذهب العامة بل لان آية التثبت وغيرها تدل على جواز العمل بخبر المجهول وان
لم نقل بكونه عادلا بسبب عدم ظهور الفسق حجة المشهور قوله تعالى ان جاءكم فاسق وجه الدلالة
ان الفاسق هو من ثبت له الفسق لا من علم انه فاسق فاذا وجب التثبت عند خبر من له هذه الصفة
في الواقع فيتوقف القبول على العلم بنفيها وهو يقتضي اشتراط العدالة اذ لا واسطة بين الفاسق
والعادل في نفس الامر فيما يبحث عنه من رواة الاخبار لان فرض كون الراوي في اول
السن البلوغ مثلا بحيث لم يحصل له ملكة قبل البلوغ ولم يتجاوز عن اول زمان التكليف
بمقدار يحصل له ملكة ولم يصدر عنه فسق ايضا فرض نادر لا التفات اليه واما في غير ذلك
فهو اما فاسق في نفس الامر او عادل والواسطة انما تحصل بين من علم عدالته وبين
من علم فسقه وهو من يشك في كونه عادلا او فاسقا وذلك الواسطة انما هي في الذهن لا في

في نفس الامر وبالجملة تقدم العلم بالوصف لا مدخلية له في ثبوت الوصف الواجب بوجوده انما يتوقف
وجوبها على وجود شرطه لا على العلم بوجوده فبالنسبة الى العلم مطلق لا مشروط مثل من شك في كون ماله
بقدر استطاعة الحج لعدم علمه بمقدار المال لا يمكنه ان يقول اني لا اعلم اني مستطيع ويجب عليه ان يحاسب
محاسبة ماله ليعلم انه واجد للاستطاعة ام لا فالاصل عدم الوجوب مع ان مقتضى تعليق الحكم على المتصف
بوصف في نفس الامر لزوم الفحص ثم العمل على مقتضاه فاذا قيل عطا كل بالغ رشيد من هذه الجماعة
درهما يقتضي ارادة السؤال والتفحص عن الوصفين الا الاكتفاء بمن علم اجتماعهما ويؤيده التعليل
المذكور في الآية فان الوقوع في الندم يحصل بخبر من كان في نفس الامر وان لم يحصل العلم به ذا ما
خبر الواحد العدل وان ظهر كذبه فيما بعد فلا ندم عليه ولا ذم فيه على عدم الفحص لانه عمل على مقتضى الدليل
ومقتضى طريقة العرف والعادة بخلاف مجهول الحال ومن حكمة التعليل يظهر ان في صورة فرض
ثبوت الواسطة ايضا لا يجوز العمل لعدم الاطمينان بخبر مثله فهو قد يوجب الندم ايضا ان العلم
بحقيقة متعذر لعدم امكان العلم بانتفاء الملكات الباطنة عادة وقد تصدى بعضهم لبيان
ان المراد بالفاسق النفس الامري بما لا كرامة فيه فقال اذا علق امر بشيء فالظاهر ان المراد ما هو
مدلول ذلك الشيء بحسب الواقع فاذا قيل زيد صالح او فاسق او شاعر او كاتب فالمراد
الاتصاف بالصفة المذكورة بحسب نفس الامر لا بحسب معتقد المخاطب والا لانتفى من الكلام الا فرية على
ارادة افادة معنى الخبر المنفي في افادة معنى الخبر وانحصر الافادة في افادة لازم معنى الخبر
وايضا لو كان المراد هو مدلول الكلام بحسب معتقد المخاطب لصح المخاطب الجزم بكذب المتكلم
بمحض عدم اعتقاده بما اخبر به ايضا ليس اثبات المتكلم تحقق صلاح زيد مثلا في نفس الامر
اثباتا لما اخبر به وايضا لا يصح طلب الدليل على ما اخبر به لانه يصح بمنزلة ان يقول اقم الدليل على انه معتقد
بصلاح زيد وبطلان اللوازم اظهر من ان يحتاج الى البيان فظهر ان المتبادر من الفاسق هو الفاسق النفس الامري
ما لكن من الاشتباه بين النسبة الخبرية المصرحة واللازم للنسبة التقييدية الحاصلة في كل من المحكوم عليه
والمحكوم به بالنسبة الى ذات اتحاد الوصف العنواني ثابت لهما فان معنى قولنا زيد صالح ان ما هو زيد
في الواقع في الموضعين قيد لطرفي النسبة والمراد بالواقع هنا مقابل اشتراط علم المخاطب
لا تعرض الامكان والواقع في الواقع لا بحسب اعتقاد المتكلم واما النسبة الخبرية المستفادة من الجملة فلا
يلزم ان يكون معتقده في الواقع نعم ظاهر المتكلم دعوى مطابقته للواقع وانه معتقد لذلك و
وضع الجملة الخبرية لافادة هذه النسبة والاخبار فيه توهم ارادة ثبوت النسبة في معتقد المخاطب

حتى يلزم انحصار فائدة الخبر في افادة لازم معنى الخبر وغيره من اللوازم المذكورة فالملازمة المدعاة
في كلامه ممنوعة وان كان بطلان اللوازم ظاهرا وحجة القول بالعمل بخبر مجهول الحال ان الآية تعلق
وجوب التثبت على فسق المخبر وليس المراد الفسق الواقعي وان لم يعلم به والا لزم التكليف بما لا يطاق
فتعين ان يكون المراد الفسق المعلوم فانتفى الامر بالتثبت عن مستور الحال للزوم كونه
السوا حالا من معلوم الفسق وهو باطل فهو بالقبول ومما بيناه ظهر لك الجواب من ان المراد بالفاسق
هو الفاسق النفس الامري وبعد امكان تحصيل العلم به او الظن فلا يلزم تكليف ما لا يطاق
وقد يتمسك بالاصل في نفي الفسق وهو باطل لان الاظهران العدالة امر وجودي فالاصل عدمه
اليهما سواء مع انه معارض بغلبة الفسق في الوجود لمقتضى الشهوة والغضب التي هما من لوازم
في الانسان والراجح وقوع مقتضاهما ما لم يظهر عدمه ذلك الاصل ان مجهول الحال ملحق بالفاسق في الحكم
واما قبول قول المسلم المجهول في التذكية والطهارة وفي الجارية ونحوها فهو من دليل خارج من
القاعدة المقتضية لحمل فعل المسلم وقوله على الصحة ومطابقته للاصل في بعضها واما خروج الخبر وا
والشهادة من البين فلانهما يختصان بالدليل الخاص والسر فيهما انهما يثبت بهما الحكم على الغير
غالبا ولذلك لا يسمع قول المدعي بمجرده ولو كان عدلا واما حجة الشيخ ره فالظاهر انها ايضا آية التثبت
لا ما فهمه صاحب المعالم من كلام المحقق ان دليل الشيخ هو مجرد عمل الطائفة ورده تبعا للمحقق اما او لا فمنع
العلم بحصول العمل من الطائفة واما ثانيا فبان عملهم انما يدل على قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا
كان لانضمام القرائن لا بمجرد الخبر ولا يخفى ما ذكره على من لاحظ كلام الشيخ وتامل فيه ووجه الاستدلال
بالآية التثبت ان معرفة حال الراوي بانه متحرز عن الكذب في الرواية مثبت اجمالي يحصل الظن بصدق
الراوي فيجوز العمل به كما في اخبار الموثقين من المخالفين وساير فرق الشيعة والكافي الظن
فان المفهوم من الآية انه اذا حصل الاطمينان من جهة خبر الفاسق بعد التثبت بمقدار تحصيل من خبر
العدل فهو يكفي سيما العدل الذي يثبت عدالته بالظن والادلة الظنية فان المراد بالعادل
النفس الامري هو مقتضى الدليل الدال عليه في نفس الامر لا ما كان عادلا في نفس الامر
والدليل قد يفيد القطع وقد يفيد الظن واما بناء على الدليل الخاص في امثال زماننا فالامر
واضح نعم قال المحقق ره دعوى التحرز من الكذب مع ظهور الفسق مستبعد وتجوده في المعالم اقول وجه
الاستبعاد ان الداعي على ترك المعصية قد يكون هو خوف فضيحة الخلق وقد يكون لاجل
انكار الطبيعة لخصوص المعصية في الستر والعلن بخلاف غيره فمن كان فاسقا بالجوارح ويتخلى

وقد يكون لاجل الخوف من الله ... وهذا هو الذي نعتمد عليه في عدم حصول المعصية ... وقد يكون ... الله

عن معصية لمالي فكيف يعتمد عليه في ترك الكذب والتحقيق ان انكار حصول الظن مطلقا لا وجه له كما ترى بالعيان
ان كثيرا ممن يتجنب عن اكل مال الحرام انه يتهم في الصلوة وترك الشرب والزنا وغيرها وكذلك كثيرا ممن هو
مبتلى بانواع الفسق انه لا يتخفف بكتاب الله وسائر شعائره وكذا الكذب خصوصا في رواية نسبته
الى الائمة كما هو ظاهر لمن تتبع فمجرد ظهور اثر الفسوق عن بعضهم في غير الكذب على الامام لا يوجب عدم
حصول الظن بصدقه واذا كان طبعه مجبولة على الاجتناب عن الكذب نعم ان كان ترك الكذب
محضا من جهة ان الشارع منعه واوعد عليه لا يحصل الظن به مع صدور ما هو اعظم منه مما يدل على عدم
الاعتناء بوعيد الله ونواهيه فالاقوى ان ما ذهب اليه الشيخ ويرجع هذا في الحقيقة الى التثبت الاجمالي
او الى مطلق العمل بالظن عند ارباب العلم ومن جميع ما ذكرنا يظهر لك حال الحسن من اقسام
الخبر وان حجيته ليست من جهة حصول التثبت الاجمالي وهو تابع لما ذكروه في شرائط الرجال فيتبع ما افاد مدح
دون غيره واما الضبط فلا خلاف في اشتراطه فلا اعتماد ولا وثوق الا مع الضبط لانه قد يسهو فيزيد في الحديث
او ينقص او يغير ويبدل بما يوجب اختلاف الحكم خلاف واختلال المقصود وقد يسهو عن الوسائط
مع وجودها وبذلك قد يحصل الاشتباه بين السند الصحيح والضعيف وغير ذلك والمراد به من يغلب
ذكره سهوه لا من لم يسهو ابدا والا لما صح العمل الا عن معصوم عن السهو وهو باطل اجماعا من العلماء
بالخبر بمفهوم الآية المقتضي حجية خبر العدل مطلقا مخصص بالضابط لا بالمنطوق به من حيث التعليل الجمهور
ولاجماعهم ظاهرا واما بناء على العمل بمقتضى الدليل الخامس فالامر واضح ومراد علماء الرجال حيث
يقولون في مقام التزكية فلان ثقة هو العدالة والوثوق الا مع الضبط ولذلك اختار هذا ضابطا
اللفظ لا يقال ان العدالة كافية عن هذا الشرط لان العدل لا يروي الا بما تحققه لانا نقول ان
العدل لا يكذب عمدا لا سهوا فانه قد يسهو عن كونه غير مضبوط عنده او عن كونه اشتباها
والظاهر انه يكفي في اطلاق الضبط كثرة الاهتمام في نقل الحديث بانه بمجرد سماع الحديث
يكتبه ويحفظه ويراجعه ويزاوله بحيث يحصل له الاعتماد وان كان كثير السهو اذ ربما يكون
الانسان مستغرقا ليلا يغفل عن ذلك المطلب حين الاستماع ولكن يعرضه السهو مستغرقا
بعد ساعة او اكثر فمثل هذا اذا كتب واتقن حين السماع فقد ضبط الحديث وهو ضابط
وبمثل هذا يمكن ان يجاب عما يرى ان حبيب الخثعمي ممن وثقوه علماء الرجال مع ان الصدوق
روى في الفقيه انه سأل ابا عبد الله ع فقال اني رجل كثير السهو فما احفظ على صلوتي
الحديث ويمكن ان يقال في وجهه ان كثرة السهو في الصلوة لا ينافي الضبط في الرواية

المراد كثير الشك

المراد كثير الشك لكثرة احتمال السهو في الشك والحاصل ان معرفة الضبط ايضا تحصل بممارسة حال الراوي
باختبار رواياته واعتبارها بروايات الثقات المعروفين بالضبط والاتقان وموافقتها لها
ولو من حيث المعنى غالبا او بشهادة العدول وقد ذكرنا ان قولهم ثقة شهادة على ذلك تنبيه
المعتبر في شرائط الراوي هو حال الاداء لا حال التحمل كما اشرنا اليه في الصبي فلا اشكال في جواز الرواية
عمن تاب ورجع عما كان عليه من مخالفة في دين او فسق في حال استقامته وكذا في عدم الجواز عمن
خلط بعد الاستقامة في حال التخليط ان كان فسقا مطلقا وعلى المشهور ان كان مخالفة في المذهب
ايضا قال الشيخ ره في العدة واما ما يرويه الغلاة والمتهمون والمضعفون وغير هؤلاء فما يختص الغلاة
بروايته فان كانوا ممن عرف لهم حال الاستقامة وحال غلو عمل بما رووه حال الاستقامة وترك
ما رووه في حال خطائهم فلاجل ذلك عملت الطائفة بما رواه ابو الخطاب محمد بن ابي زينب في حال
عبرتائي استقامته وتركوا ما رواه في حال تخليطه وكذلك القول في احمد بن هلال العبرتائي وابن ابي العزاقر وغير
هؤلاء فاما ما يروونه في حال تخليطهم فلا يجوز العمل به على كل حال انتهى وبمقتضى ما ذكرنا ترك روايتهم
مع جهل التاريخ الا ان يكون موثقا عند من يعمل بالموثق كما هو الاظهر وقد يتأمل في ذلك لان خطاب
مثل ابي الخطاب لم يكن بعنوان السهو والغفلة بل دعته الاهواء الفاسدة الى تعمد الكذب والظاهر انه كان
خفاء في المدة التي لم يظهر منه الكفر بريا من غاية الشقاوة ولكن جعل المعصية واظهار الطاعة
وسيلة الى ما اراد من الرياسة وضلال الجماعة فكيف يمكن الاعتماد على روايته وروايته هؤلاء في وقت
من الاوقات وربما يجعل هذا مؤيدا لضعف القول بكون عثمان بن عيسى وعلي بن حمزة ثقتين
اقول قد نراه من اخبار امثال هؤلاء قد عمل به الاصحاب ولم يظهر لنا تاريخ الرواية فعلينا
اذ لعلهم حملوا على الاجتهاد او على القرائن الخارجية ان نرجع الى القرائن الخارجية لكون الرواية في حال الاستقامة فعلينا ان نجتهد في القرائن
ايضا ومن القرائن المفيدة للرجحان هو عمل جمهور الاصحاب والحاصل ان المعيار فيما ذكر
قوة الظن من القرائن الخارجية فلا بد من التتبع والتفحص فمثل ما يرويه الاصحاب عن الحسين
بن يسار وعلي بن اسباط كانوا من غير الامامية ثم تابوا ورجعوا واعتمد الاصحاب على روايتهم ومثل
علي بن محمد بن رباح وعلي بن ابي حمزة واسحق بن جرير من الواقفية الذين كانوا على الحق ثم توقفوا
وروى عنهم ثقات الاصحاب وصرح اجلاء المتأخرين بقبول روايتهم مع جهل التاريخ فمن
على روايتهم الوثوق لاجل ما ذكر لان المعهود من حال اصحاب الائمة كمال اجتنابهم عن الواقفية و
امثالهم من فرق الشيعة وكان معاندتهم معهم وتبريهم عنه ازيد منها عن العامة

بما الواقفية حتى انهم كانوا يسمونهم الممطورة اى الكلاب التي اصابها المطر وتميز هؤلاء عن مجتهدهم والملاحدة
منهم ومن كان ائمتهم يردونهم بالتعنّي عليهم والتبري عنهم فرواية ثقاتهم واجلائهم عنهم قرينة
على ان الرواية كانت في حال الاستقامة او ان الرواية عن اصلهم المعتمد المؤلف قبل فساد
العقيدة او المأخوذ عن المشايخ المعتمدين من اصحابنا ككتب علي بن ابي حمزة البطائني فان الشيخ
ذكر في الفهرست انه روى كتبه عن الرجال الموثوق عليهم في روايتهم قال المحقق البهبهاني في كتاب
مشرق الشمسين والظاهر ان قبول المحقق طاب ثراه رواية علي بن ابي حمزة مع شدة تعصبه في مذهب
الفاسد مبني على ما هو الظاهر من كونها منقولة من اصله وتعليله يشعر بذلك فان الرجل من اصحاب الاصول
وكذلك قول العلامة ره بصحة رواية اسحق بن جرير عن الصادق ع فانه ثقة من اصحاب الاصول
والتأليف امثال هؤلاء اصولهم كان قبل الوقف لانه وقع في زمن الصادق ع فقد بلغنا عن
مشايخنا قدس الله ارواحهم انه كان من داب اصحاب الاصول انهم اذا سمعوا من احد الائمة
حديثا بادروا الى اثباته في اصولهم لئلا يعرض لهم نسيان لبعضه او كله بتمادي الايام وتوالي
الشهور والاعوام   تعرف عدالة الراوي بالملازمة والصحبة المتاكدة بحيث يظهر سريرته
علما او ظنا وبالاشتهار بين العلماء واهل الحديث كالصدوق ره فان علماء الرجال لم يذكروا
له توثيقا واشتهاره يكفي ويغني عن غيره وبشهادة القرائن الكثيرة المتعاضدة مثل كونه مرجع
العلماء والفقهاء وكونه ممن يكثر عنه الرواية من لا يروي الا عن عدل ونحو ذلك من القرائن و
بالتزكية من العالم بها بان يقول هو عدل او ثقة او نحو ذلك او يقبل شهادته ان كان ممن يرى
العدالة شرطا ونحو ذلك واختلفوا في ان الواحد هل يكفي في التزكية او لا بد من المتعدد على قولين
ويبتني منهم ذلك على ان التزكية رواية او شهادة فعلى الاول يكفي دون الثاني فلا بد من ذكر
من تمهيد مقدمة وهو ان الرواية والشهادة والفتوى كلها من افراد الخبر المقابل للانشاء
والشهادة في اللغة خبر عن اليقين وعلى ما عرفه الفقهاء اخبار جازم بحق لازم للغير من
غير الحاكم كحكم الله ورسوله وخلفائه والحاكم ليس بشهادة وقال الشهيد في القواعد الشهادة
والرواية يشتركان في الجزم وينفردان في ان المخبر عنه ان كان امرا عاما لا يختص بمعين
فهو الرواية كقوله ع لا شفعة فيما لا يقسم فانه شامل لجميع الخلق الى يوم القيمة وان كان لمعين
فهو الشهادة كقوله عند الحاكم اشهد بكذا الفلان وقد يقع لبس بينهما في صور الاول رؤية
الهلال فان الصوم مثلا لا يختص بمعين فهو رواية ومن اختصاصه بهذا العام دون ما قبله

وما بعده

وما بعده بل بهذا الشهر فهو كالشهادات ومن ثم اختلف في التعدد الثاني المترجم عند الحاكم من حيث
يصير عاما للترجمة ومن حيث انه اخبار عن كلام معين والاقوى التعدد في الموضعين الثالث
المقوم من حيث انه منصوب لتقويمات لا نهاية لها فهو رواية ومن حيث انه
الزام لمعين الرابع القاسم من حيث نصبه لكل قسمة ومن حيث التعيين لكل قضية
الخامس المخبر عن عدد الركعات او الاشواط من انه لا يخبر عن الزام حكم المخلوق بل للخالق سبحانه
وتعالى فهو كالرواية ومن انه الزام لمعين لا يتعداه السادس المخبر بالطهارة او النجاسة يرد ذلك فيه الشهادة ويمكن الفرق
بين قوله طهرته ونجسته لاستناده الى الاصل هناك وخلافه في الاخبار بالنجاسة اما لو كان ملكه فلا ريب في القبول
السابع المخبر عن دخول الوقت الثامن المخبر عن القبلة لجامع الخارص والاقرب في هذه الخمسة الاكتفاء
بالواحد الا في الاخبار بالنجاسة الا ان يكون يده ثابتة عليه او ذا يد لمالك اما المفتي فلا خلاف في انه
لا يعتبر فيه التعدد وكذا الحاكم لانه ناقل عن الله عز وجل الى الخلق فهو كالراوي ولانه وارث النبي ص او الامام
الذي هو واحد واما قول الحاكم حكمت بكذا فهو في الاول في دخول دار الخبر فليس من باب الشهادة لانه رواية
اذ هو خاص من باب الشهادة لكن اكتفى فيها بالواحد عملا بالقرائن المفيدة للقطع وبهذا قيل في الحاق الضيافة وبالخبار
المرأة في اهداء العروس الى زوجها ولو قيل ان هذه الامور قسم ثالث خارج عن الشهادة والرواية وان
اشبهها الرواية كان قويا وليس اخبار او اقرار لانهما اخبار عن فعل نفسه او لا رد بالمقبول قوله
وحده هذا كله ادعيته لا فائدة وقول الوكيل بعت او اشتريت او هذا ملكي ما اردنا
ذكره وقول ولا يخفى على المتامل في كلامه ره ما فيه من المسامحة في البيان واشتباه ما هو المقصود والتزكية
والشهادة ووجه الفرق بينهما وحكمهما فان من يقول بان الواحد يكفي في الرواية دون الشهادة ان
اراد بالرواية هو خبر المصطلح الذي هو واحد من ادلة الفقه بناء على حجية خبر الواحد لا مطلق الخبر المقابل
للانشاء فهو لا يتم لانه لا يخرج التنويعات التي ذكرها من حكاية رؤية الهلال والمترجم وغيرهما
مما ذكره ولا يجعل التزكية رواية بهذا المعنى مطلقا لا يكفي وان قصد ان المراد مقابلة الشهادة للرواية
اذ ذاك فجره ولهذا عن الرواية بهذا المعنى اذ ذاك فليس شاهد الخبر المصطلح وغيره ايضا ففيه انه لا يجري لا يشترط
كون المخبر عنه في الخبر عاما وفي الشهادة خاصا اذ قد يكون المخبر عنه في الخبر خاصا مع كونه غير شهادة
كالاخبار زيد بمعنى ولده من سفر مثلا مع ان اكثر الروايات اخبار عن الخاص لانه اخبار عن سماع
خاص او رؤية خاصة فان قول الراوي قال النبي ص او الامام ع كذا اخبار عن فرد حقيقي وان اعتبر
نفس الزام الحكم في الشهادة فلا وجه لتخصيص الفرق بالخصوص والتعميم كما يظهر منه ره في اول كلامه ولا يختص
الحكم بالمخلوق في الشهادة كما يظهر من اواسط كلامه اذ قد يكون الشهادة لله تعالى كالشهادة على شرب الخمر

وجزاء وجعله (للعد) الامور المذكورة من اقسامها ايضا بارادة المعنى الاعم ايضا والظاهر ان مرادهم من
الرواية هنا مطلق الخبر غير الشهادة لا الخبر المصطلح في التقرير الواضح ح ان يكون كل خبر يسمع فيه الواحد الا
الشهادة وهو اخبار جازم عن حق لازم للغير عند غير الحاكم ووجهه ان اقوال المسلمين وافعالهم محمولة
على الصدق والصحة كما حقق في محله وذلك يقتضي الاكتفاء بالواحد في الجميع وذلك فيما لا يترتب حكم على الخبر
المخبر واضح واما اذا اوجب تكليفا للغير فيعارضه اصالة البراءة عن التكليف فلا بد في اثبات التكليف
فلا بد في اثبات التكليف من ظن بالصدق ازيد من اصل كونه قول المسلم ليرفع الظن الحاصل باصل
البراءة وهو اما بعدالة الراوي على ما قرر على الاسلام او بالتثبت المحصل للظن بالصدق فهذا خبر يثبت
للتكليف وان كان مع ذلك معارضا بفعل مسلم آخر او قوله او كان في واقعة خاصة فقد يعتبر فيه التعدد
كما في الشهادة فلا بد ح من ملاحظة ادلة حجية خبر الواحد هل تفيد حجية خبر المصطلح او مطلق خبر الواحد
وقد عرفت ان آية النبأ ظاهرة في الفتوى غاية دخول الخبر المصطلح فيه ايضا واما غيرها فلا اما آية النبأ
فهي وان كان اعم من ذلك لكنه ينافي ما ذكروه من اشتراط العموم في المخبر عنه في الخبر فانه اعم من ذلك بل حكاية
وليد الذي هو شأن نزول الآية واقعة خاصة وهي بالشهادة اشبه وكيف كان في الشهادة داخلة
فيه ولذلك استدل الفقهاء في رد شهادة الفاسق والمخالف بهذه الآية وح فلا دلالة فيها على قبول الواحد
في مقتضاها لا بد ان يكون ان كان عادلا لا يجب التوقف من حيث تحصيل التصديق بل يجوز العمل ح في
الجملة وان كان من جهة كونه احد شطري البينة وذلك لا يفيد الا جواز العمل في الجملة لا خصوص اللفظ العمل
اذا كان واحدا مطلقا كما هو مطلوب فارادة المعنيين معا بالنسبة الى الشهادة وغير الشهادة استعمال
اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي وهو باطل كما حققناه سابقا وجعل الاصل والظاهر من الآية العمل بالواحد
والقول بان الشهادة خرج بالدليل مع كون الآية واردة فيما هو من باب الشهادة على ما هو شأن نزول
الآية محل اشكال سيما وهو مستلزم لتخصيص المنطوق بالخبر ايضا لان الظن الحاصل بالتثبت لا يفيد في
الشهادة واما الاجماع فهو ظاهر في الخبر المصطلح واما الدليل الخامس فهو لا يفيد الا الاعتماد على الواحد
من جهة انه خبر الواحد بل لانه ظن ولا مناص عن الظن عند انسداد باب العلم فالحق
والتحقيق ان هذا البناء باطل وليس ذلك من باب خبر المصطلح ولا دليل على كفاية الواحد
بالخصوص في غير الشهادة من اقسام الخبر ولا دليل على كونه من باب الشهادة لعدم صدق
تعريفها عليه عند التأمل فان المراد من التزكية ليس اثبات حق لازم للمخلوق
او للخالق واقامته كذلك بلا واسطة بعد العمل بالرواية بسبب التعديل امر مترتب
الورود في الخبر والشهادة مع ان العلم معتبر في الشهادة غالبا بخلاف ما نحن فيه

كتحصيل العلم

كتحصيل العلم بالعدالة عادة سلمنا انه شهادة لكن لا دليل على وجوب التعدد في مطلق الشهادة فان بعض
الاصحاب قد اعتبر الواحد في بعض الموارد بل اعتبروا المرأة الواحدة
ايضا في بعض الاحيان ولا دليل على عدم كون التزكية مما يقبل فيه الواحد فلا دليل على ان ذلك
من باب الظنون الاجتهادية المرجوع اليها عند انسداد باب العلم وليس من باب الشهادة والرواية
المصطلحة ثم انه يمكن توجيه كلام الشهيد ره حيث قال ويفترقان في ان المخبر عنه بان المراد ان العموم
انما يوجد في الرواية دون الشهادة لان المخبر عنه في الرواية دائما يكون عاما ويلزمه ان الشهادة دائما
مخصوصة وهو كذلك ومراده بيان المميزات للجميع حتى ان بينهما فرق آخر وهو ان الشهادة اخبار بحق لازم
للغير البتة ولا يلزم ان يوجد ذلك في الرواية بل لا يوجد فيها الا على سبيل التبعية والاستلزام كالعموم
واما قوله فان الصوم مثلا لا يتخصص بمعين فلا وجه له لان الاخبار عن رؤية الهلال الجزئي المتشخص لا عموم فيه بل فرق
وذلك يوجب اثبات حق الله تعالى وهو الصوم الى (الخاص) اهل الشهر الخاص على عباده كاثبات الحق على رب الحق
وتوهم عموم الصيام والمفطر مدفوع بان المراد بالعموم والخصوص هنا ان اكثر الروايات مفيد للحكم الموضوعي
مفروض وان لم يتحقق ولم يتصور تحققه كالفتاوى فقوله عم لا شفعة فيه لان الاملاك الموجودة المعرا — لا شفعة فيما لا يقسم بعض ما اوجد الا القسم
المفروض حكمه كذا بخلاف رؤية الهلال فانه يثبت الصوم والافطار لواجد الشرائط من الحيوة والعقل و — محكمه انه صحيح
البلوغ وغيرها بالفعل بل لاهل البلاد التي فيه مثل يجب الصوم للرؤية والفطر بالخصوص فهو حقيقة معين — علاف م
للرؤية وكذلك الشهادة على الوقف العام فان المصلحة العامة مصلحة خاصة ورد عليها الوقف بالخصوص
فهو حقيقة معين من حيث المورد وان لزمه الشيوع والاستمرار بالتبع في افراد الموقوف عليه دائما ضمنه
وكذلك الشهادة على النسب فانها تثبت شيئا معينا خاصا ولكن لا ينتسب الى آخر لا بد يتبعه واما المترجم
فهو ايضا اخبار عن جزئي معين مشخص وتوجيه كلامه في العموم هنا بان يكون مراد المترجم ان كل من يقول بمثل هذا
الكلام فمراده هذا لا يخفى بعده واما القاسم والمقوم فيظهر توجيه العموم فيه مما ذكرنا في المترجم والتوجيه
فيهما اظهر من المترجم واما قوله الى نفس المخبر عن عدد الركعات والاشواط فيظهر مما قدمنا من عدم انحصار
الشهادة في حق الناس ثم ان التحقيق في هذه المسائل والتكلم في كل واحد واحد من الاحاديث وظيفة هذا الكتاب وحظ لا حظ
في هذا الباب التفرقة بين الشهادة وغيرها من الاخبار حتى يجعل الشهادة اصلا ويظن فيها العدد
وهو مشكل اذ ما ذكروه من المميزات للشهادة كثيرا ما يتخلف عن العدد ودعوى لزوم العدد في الشهادة — تخلف بل
الا ما اخرجه الدليل ليس باولى من كفاية مطلق الخبر الا ما اخرجه الدليل فالمتبع هو مقتضاه الادلة — دعوى
في خصوصيات المقامات الا ان يتمسك بالاستقراء وتتبع موارد الاحكام فانه يقتضي كون الاصل

استدل الاصحاب في آية النبأ على اشتراط عدالة الشاهد ايضا ومقتضاه قبول خبر العدل الواحد في التزكية مطلقا ولا
يثبت من دليل خارج اشتراط التعدد في نفس الشهود فيرجع الكلام هنا الى ان التزكية شهادة ام لا وبعد ثبوت
كونها شهادة فلا فرق بين الراوي والشاهد وكذا مع عدمه فالقول بالتفصيل لا وجه له اذ عدالة الراوي
ان ثبت بتزكية الواحد فهو عدل يجوز قبول شهادته ايضا والا فتدبره والا فلا يقبل في قبول الرواية ايضا
لان معنى العدالة شيء واحد لا يمكن ان يكون الشخص عادلا بالنسبة الى امر دون امر واما ما يفهم من كلام الشيخ في العدة
من الفرق بين عدالة الراوي وغيره فمع ان مراده ان مجرد الوثوق بالصدق كاف وان لم يحصل له
عدالة وان كان فاسقا بالجوارح فلا ينفع في محل النزاع اذ هو مطرح نظر جميع العلماء فلا بد ان يوافق
مذاق الجميع فيرجع الكلام في الفرق اليه لان المدار هو حصول الظن وان مجرد حصول الظن يكفي في الرواية
وهو رجوع الى الوجه الاول عن الاعتماد على الدليل الخامس وجعل المعيار هو مطلق الظن ولا يفيد
اثبات اشتراط العدالة في الخبر من حيث انه خبر ولكن الحاصل ان سبيل العلم بالاحكام الشرعية اذا كان منسدا
فالمدار على الظن والظن يحصل بالخبر بمجرد تعديل واحد واما اثبات حقوق الله او حقوق الناس
فالمدار فيها على العلم والبينة واليمين فلم ينحصر المناص فيها في العمل بمطلق الظن فمثل اخبار الطبيب
عن اثبات اللحم وشد العظم للرضاع وعن كون الصوم مضرا للمريض واعتبار اهل الخبرة للقيمة والارش
ونحو ذلك فهو مثل الفتوى فيكتفى فيها بالواحد ولا وجه للحكم بوجوب الاثنين كما وقع من بعض
الفقهاء وتوضيحه ان الاحكام الشرعية المتعلقة بالموضوعات التي ليس بيانها وظيفة الشارع
مثل ان يقول يجوز الصلوة في الخز واثبات اللحم محرم والمرض المضر مبيح للافطار ونحو ذلك
لا شبهة في انها انما تعلقت بما هو في نفس الامر لكن ان حصل للمكلف العلم به فهو والا فيرجع الى
الظن لانحلال التكليف بالمحال والعدالة من هذا القبيل فالمعتبر في الطبيب واهل الخبرة والمزكي هو كونه
معتمدا بحيث يحصل الظن فليس ذلك من باب الرواية ولا من باب الشهادة فحجيته بالنسبة الى
كون ما ذكره مطابقا لنفس الامر بمعتقده وبحسب ظنهم واعتبار العدالة في هؤلاء لاجل
حصول الاعتماد وبعدمه لا شبهة في ذلك وعدم مسامحتهم في اجتهادهم فهذا يحصل الظن بل يكفي ما
يحصل الظن وان كان اهل الخبرة فاسقا بل كافرا ايضا بل ظاهر كلام الفقهاء جواز الاعتماد على كلام
الاطباء اذا افاد الوثوق مطلقا وهو لا يقتضي الوارد في مسئلة القيام في الصلوة ومقتضى ذلك الاخبار
تحقيق آية التثبت عند خبر الفاسق بما لم يفد الظن فالاصل يقتضي الاكتفاء بالواحد في مطلق
التزكية الا ان تزكية الشاهد خرج بالدليل من الاجماع كما ادعاه بعضهم ولاجل ما ذكرنا من

فيهما التعدد وان ما يكتفى فيه بالواحد فرع بديع ينبغي التنبيه عليه في هذا المقام وهو الفرق بين الفتوى والحكم وهو ان
الفتوى هو اخبار عن الله تعالى بالحكم في هذه القضية كذا وفي خصوص من يحكم عليه عدم المنع
فما الفرق بين المجتهد والمقلد اما المجتهد والمقلد فلان له ان يستفتي غيره ومع التعدد فيتخير الا الاعلم او الاورع
ومع التساوي يتخير والحكم هو انشاء اطلاق او الزام في المسائل الاجتهادية وغيرها مع تقارب المدارك
فيها مما يتنازع فيه الخصمان لمصالح المعاش هكذا عرفه الشهيد ره في القواعد وحكمه انه لا يجوز
لغيره نقضه والفاضل المجتهد الحاكم في الزمان الاخير لا يستلزم ذلك عدم استقرار الاحكام والمصلحة
في تشريع الاحكام هو حصول النظام وذلك ينافيه وتلك القواعد فيما لا يخرج الفتوى
لانه اخبار والاطلاق والالزام نوعا الحكم وغالب الاحكام الزام ومثل الاطلاق باطلاق مسجون لعدم
ثبوت الحق عليه وباطلاق حر من يد من ادعى رقيته بلا بينة وغير ذلك وبتقارب المدارك فيه مثل الاجتهاد
وبخرج ما ضعف مدركه جدا كالعول والتعصيب وقتل المسلم بالكافر فانه لو حكم فيه حاكم وجب نقضه
وبمصالح المعاش يخرج العبادات فانه لا مدخل في الحكم فيها فلو حكم الحاكم بصحة صلوة زيد لم يلزم صحتها
بل ان كانت صحيحة في نفس الامر فذاك والا فهي فاسدة وكذا الحكم بان مال التجارة لا زكوة فيها وان
الميراث لا خمس فيه فان الحكم به لا يرفع الخلاف بل للحاكم غيره ان يخالفه في ذلك نعم لو اتصل بها اخذ
الحاكم ممن حكم عليه بالوجوب مثلا لم يجز نقضه فالحكم بالتحريم انما اتصل الاخذ اخبارا كالفتوى واخذه
للفقراء حكم بالمستحق فيهم فلا ينقض اذا كان في محل الاجتهاد ولو اشتملت الواقعة على امرين احدهما
من مصالح العباد والآخر من مصالح المعاش كالحكم بصحة حج من ادرك اضطراري المشعر وكان نائبا
فانه لا اثر له في براءة ذمة النائب في نفس الامر ولكن يؤثر في عدم رجوع المستأجر عليه بالاجرة انتهى
وسيجيء تحقيق المقام في اواخر الكتاب اذا تمهد هذا فنقول ذهب الاكثرون الى كفاية المزكي الواحد
في الواحد في الرواية وهو مذهب العلامة في التهذيب وذهب المحقق ومن تبعه الى انه لا يقبل
فيه الا ما يقبل في تزكية الشاهد وهو شهادة العدلين وعن بعض الائمة عدم اعتبار التعدد فيهما والتحقيق
الكلام في معنى هذا النزاع ثم نتعرض لذكر ادلة الاقوال فانه غير محرر في كلام القوم وافرق ان حجية خبر الواحد اما من
حيث انه ظني كما هو مقتضى الدليل الخامس او من حيث هو خبر كما هو مقتضى آية النبأ او من حيث انه الخبر المصطلح
اعني المروي عن المعصوم كما هو مقتضى الاستدلال بالاجماع ثم ان اشتراط العدالة لا معنى له على الاول الا
باعتبار اعلام طرق الظن والتنبيه عليها والتنبيه على ان خبر الفاسق لا يفيد الظن كما اشرنا اليه سابقا
واما على الثاني فمقتضاه قبول خبر العدل مطلقا سواء كان رواية مصطلحة او شهادة او غيرهما وكذلك

السك

المجلد ...

من هذه بل تحقق المسلم ولذلك تحمل افعال المسلمين على الصحة ما لم يعارضه شئ اقوى منه مع تامل
في الاخير لكون الخبر ايضا قد يكون كذلك كما اشرنا من انه ايضا قد يثبت حقا على احد بالاخرة ولكن يبقى
الاشكال الذي اوردناه اولا من ان العدالة شئ واحد والمشروط بالعدالة مشروط بماهية العدالة فمتى
ب ثبت ثبوت العدالة فتحقق العدالة في الخارج وحصل شرط القبول في مشروطها فما معنى الفرق ودعوى
معنى الاجماع على ثبوت العدالة في الرواية دون الشهادة ويمكن دفعه بان المراد ان قبول شهادة العدل
موقوف على كون تزكيته اثنين دون الرواية لا ان ثبوت العدل فيهما مشروط بتزكية اثنين وذلك
الرواية فهو شرط القبول العدلين لا الثبوت العدالتين واما مثل ترجم القاضي وخبر المقلد مثله
بفتوى المجتهد واعلام المأموم الامام بوقوع ما شك فيه واخبار النائب عن ايقاع الحج ونحو ذلك
فيكفي فيه الواحد لانه خبر ويعتبر فيه العدالة الظنية لما مر من تزكية واحد واما مثل اخبار عن
القبلة والوقت ونحو ذلك فان كان المراد الاخبار عن القبلة التي بناء عمل المسلمين عليها
في هذا البلد وكذا الوقت فهو اخبار وان كان المراد الاخبار عن اجتهاده فهو مثل ما مر في انه خبر عن
مطابقة ما اجتهد فيه فالخبر المطلق اما فتوى من فقيه او من هو في معناه من اهل الخبرة او في شهادة
او مجرد اخبار عن نفس الامر وتختلف احكامها بحسب ما ذكرنا فلاحظ وتامل وتميز منهما بالحق
لا يختلط عليك الامر واما على الثالث فاثبات اشتراط العدالة اما من جهة آية النبأ وقد مر الكلام
فيه ومقتضاه كفاية المزكي الواحد واما من جهة الاجماع والاجماع لم يثبت على ازيد من العدالة
الثابتة بمزكي واحد فلنرجع الى ذكر ادلة الاقوال اما على مذهب المختار فاما على الدليل الاول فكما
هو المعتمد في الاستدلال فلحصول الظن بتزكية الواحد واما على غيره من الادلة فلاية النبأ وتقريبه
صدق النبأ على التزكية من جهة الاخبار عن موافقة المعتقد كما بينا ولكن يخدشه انه لا يدل
الا على قبوله في الجملة كما مر الاشارة اليه في الشهادة الا ان يتشبث بالعموم واخراج الشهادة بالدليل
كما اشرنا سابقا واما ما اورد عليه انه مؤد الى حصول التناقض في مدلول الآية لانه يدل على ان
قبول خبر الواحد موقوف على انتفاء الفسق في نفس الامر كما مر وانتفاء الفسق في نفس الامر لا يعلم
الا مع العلم بالعدالة فشرط قبول الخبر هو العلم بالعدالة وخبر المزكي الواحد لا يفيد العلم وان كان
عدلا فان عملنا بتزكية العدل الواحد فقد عملنا بالخبر مع عدم حصول العلم بعدالة الراوي لعدم
افادته العلم وهذا تناقض فلا بد من حملها على سوء الاختبار بالعدالة ففيه ان المراد بالفاسق
النفس الامري والعادل النفس الامري هو ما يجوز اطلاق العادل والفاسق عليه في نفس الامر

هنا مقابل

هنا مقابل لمجهول الحال لا مقابل لمظنون الفسق والعدالة الا ان نكتفي في معرفة العدالة بالاختبار ذاتا ونحوها
ولا يفيد في العلم غالبا بل العدالة لان الية لا يفيد ان العلم فمن ظننا عادلا باحد الامور المذكورة فنقول
انه عادل ويؤيده قوله تعالى ممن ترضون وكذلك المريض المبيح للتيمم والافطار وانبات اللحم وشد العظم
ونحو ذلك فانه يطلق على ما هو مظنون كذلك في الكلام فيهما وفي العدالة على انه سلمنا لكن لا ريب
ان مع انسداد باب العلم يكتفى بالظن في الاحكام والموضوعات جميعا مع ان اشتراط العلم بالعدالة مستفاد
من المنطوق فلا مانع من تخصيصه بالمفهوم من حيث افادة عمومه قبول خبر العدل الواحد في التزكية وما قيل ان
تخصيص المنطوق بالمفهوم ليس باولى من العكس بل العكس اولى ففيه ان المفهوم اذا كان اقوى بسبب
المعاضدات الخارجية فيجوز تخصيص المنطوق به وهو معتضد بالشهرة وغيره من الامور التي ذكرنا مع انه تخصص
بشهادة العدلين جزما وهو لا يفيد العلم وذلك ايضا يوجب وهنا في حكمه وان كان العام المخصص حجة
في الباقي على التحقيق والمشهور بينهم في الاستدلال على هذا المذهب هو ان العدالة شرط في الرواية وشرط المتاخرين
الشئ فرعه والاحتياط في الفرع لا يزيد على الاحتياط في الاصل وهو الرواية بواحد فيكفي الواحد في الفرع ايضا وقد يكتفي في الاصل به
عن العدالة والا لزاد الاحتياط في الفرع على الاصل وانت خبير بضعف هذا الاستدلال وشبهه ان يكون مثله
القياس كما ذكره بعض العامة وما يظهر من بعض الاصحاب انه قياس الاولوية ايضا ثم بل لا يبعد دعوى ان
ثبوت الحكم في الاصل اقوى منه في الفرع لان الاصل وهو الرواية معلوم انه ليس بشهادة فلا يعتبر فيه التعدد
جزما بخلاف الفرع لاحتمال كونه شهادة كما ادعاه صاحب القول الآخر وان كان ضعيفا على ما اخترناه و...
هذا قياس لم يقل به العامة ايضا وما قيل في دفع ذلك بان الاصل مشروط بتزكية الراوي ومزكيه والفرع بتزكية
وهو المزكي وان فرع لم يزد على الاصل والتحقيق في الجواب منع عدم جواز زيادة الفرع على الاصل بهذا
المعنى اذ لا دليل عليه من عقل ولا نقل وما قيل ان المبادر في الشرط ان لا يكون وجوده واعتباره زائدا على المشروط
كما هو شأن المقدمات والتكاره مكابرة ففيه ان ذلك لو سلم فانما هو ذلك من جهة الاعتبار
اليقيني التبعية من حيث هو الا ترى ان الايمان شرط لصحة الصلاة مع وجوده واعتباره زائدا على
المشروط من جهة اعتبار اليقين فيه والاكتفاء بالظن في المشروط وكونه من اصول الدين وهي من فروعه
مع ان فرض التعدد في الفرع دون الاصل ايضا موجود في الاحكام الشرعية فان لبعض الحقوق يثبت
بشهادة واحد بل مرأة واحدة كربع ميراث المستهل وربع الوصية مع ان تزكيته ان هو
لا بد فيه من عدلين واما ما مثل به من ثبوت وجوب الحد بالقذف بخبر الواحد وهو مشروط بثبوت
القذف وبلوغ القاذف وكل منهما يتوقف ثبوته على اثنين ففيه نظر فان اريد من خبر الواحد

حكم الحاكم فهو فرع الشهادة لا اصلها وان اريد منه الرواية الدالة على اصل السنة فهو ليس من شرط ثبوت
القذف بان هذين بل المشهور وجابه هو اجراؤه في المادة المخصوصة وما قيل في دفعه من ان هذه شهادة
وثبوت التعدد فيه لا يوجب ثبوته في غيرها ويجاب بان هذا خرج بالدليل ففيه ان عدم زيادة
الفرع على الاصل ان سلم فهو قاعدة عقلية لا تقبل التخصيص ومما يؤيد بطلان اشتراط التعدد ان
المدار في امثال زماننا في تزكية الشيخ والنجاشي والعلامة وامثالهم وهم ينقلون تعديل اكثر الرواة
عن غيرهم وموافقة اثنين منهم في التزكية الاصولية بالمزكي الواحد فالقول باشتراط التعدد في امثال
زماننا انما يتم لو كان هؤلاء المزكون عرفوا العدالة من جهة المعاشرة او شهادة العدلين [illegible]
بابائه والشيخ من غير اثنين بوجهين الاول انها شهادة ومن ثم [illegible] اعتبار التعدد وقد يكون بالمعارضة
باخبار خبر ومن ثم انه قبول الواحد وانت بعد التامل فيما ذكرناه من المقدمة تعرف ضعف المعارضة
ثم تحقيق الجواب منع كونها شهادة او لا فيتحقق بانه اقسام الخبر الذي يقبل فيها خبر الواحد [illegible]
النبأ او يدخل تحت [illegible] فيتبين الفتوى او انه من الظنون الاجتهادية الحاصلة لارباب الخبرة بحال [illegible]
كموضحة المرض المفرد والقيمة والارش وغير ذلك وان اعتبرنا الخبرية بالعرض الظن من جهة انه
اجتهاد [illegible] يطابق نطقه ونمنع كلية الكبرى [illegible] ثبوت [illegible] المشهد [illegible]
وثبوت [illegible] رجل واحد عند بعض علمائنا وان امكن دفع ذلك بان اعتبار التعدد في [illegible]
في الشهادة من جهة منع الآيات والاخبار وخروج ما خرج بالدليل لا يقتضي [illegible] تخصيص الله صلى حتى
يثبت المخرج فالاولى منع الصغرى والثاني ان مقتضى اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها ولا يحصل بالواحد
والتعبد بالظن مع عدم افادة العلم [illegible] مقامه [illegible] وجوابه بما اسلفنا سابقا من منع اعتبار
العلم فيه كيف وكل ما جعلوه طريقا لمعرفة العدالة لا يفيد الا الظن سلمنا لكنا انما نسلم اذا امكن تحصيل
العلم ومع انسداد بابه يكفي الظن ظاهرا ولو حصل بالمزكي الواحد ثم ان الظاهر كفاية تزكية الخبر الامامي العادل
الموثق كعلي بن حسن بن فضال وغيره لانه نوع تبين ويؤيده ان الفضل [illegible] الا عدالة
ومقتضى طريق المشهور عدم الاعتبار والاقوى اعتباره لافادة الظن وهو على ما اخترناه من البناء
على الاسناد [illegible] صحة الخبر او منع [illegible] فالكلام فيه كالكلام في التزكية ونقل عن المحقق البهائي ره
القول بالفرق بين التزكية والجرح اذا صدر عن غير الامامي فقبل الاول دون الثاني [illegible]
ومن جميع ما ذكر يظهر انه لا وجه لتوقف امثال ابان بن عثمان لا صحابنا [illegible] عن علي بن حسن بن
فضال انه كان من الناووسية فان كون الراوي غير امامي ان كان جارحا فالجارح مجروح [illegible]

فلا وجه

فلا وجه لكون ابان مجروحا وعلى هذا فما نقله فخر المحققين ره عن والده ره وذكرناه في القانون
السابق فيه ما فيه الا ان يكون اطلاعه ره على هذا من جهة غير هذه الرواية — اختلف الاصوليون
في قبول الجرح والتعديل مطلقين بان يقول فلان عدل او ضعيف من دون ذكر سبب العدالة و
الضعف على اقوال ثالثها قبوله في التعديل من دون الجرح ورابعها العكس وخامسها انهما
ان كانا عالمين بالاسباب قبل والا فلا وسادسها القبول مع العلم بالموافقة فيما يتحقق به الجرح
والتعديل والاقوال الاربعة من العامة والخامس للعلامة وهو مختار الشهيد الثاني ره وقبلهما
السيد عميد الدين ره في شرح التهذيب وهو الاقوى حجة الاولى انه ان كان من ذوي البصائر
بهذا الشأن لم يكن معنى للاستفسار وان لم يكن منهم لم يصلح للتزكية وفيه ان مع اختلاف المجتهدين
في معنى العدالة والجرح وغير ذلك فلا يكفي كونه ذا بصيرة اذ لعله اسس كلامه على مذهبه ولا يعلم موافقته
للحاكم والمجتهد الا ان يقال اطلاقه مع عدم العلم بالموافقة واحتمال عدم الموافقة تدليس وظاهر
العدل عدم التدليس وبذلك تندفع الاشكال احتمال غفلته من هذا المعنى فان المعيار هو
وانت خبير بان الكلام انما هو في محل المنع نعم يتم ذلك فيما اذا كان تزكيته لاجل عامة المكلفين او
كان قرينة تحمله عليه ومن هذا يحصل الجواب عن اشكال مشهور وهو ان مذاهب علماء الرجال غير معلومة
لنا الآن فكيف نعلم موافقتهم لما هو مختارنا في العدالة حتى يصح تعديلهم اذ هم يطلقون العدالة
والجرح ولا يعلم سببه بل وتعريف العلامة انه يعتمد في تعديله على تعديل الشيخ مثلا مع انا نعلم تخالف الفقهاء
في المذهب في توضيحه ان احتمال ان يكون تعديلهم على وفق مذهبهم خاصة مع كونهم عارفين با
لاختلاف وتفاوت المذاهب مع ان تاليفهم انما هو للمجتهدين وارباب النظر لا لمقلديهم
في زمانهم اذ لا احتياج للمقلد في معرفة الرجال والظاهر ان المصنف مثل هذا الكتاب ... لمعاصريه
مجتهدي زمانه حتى يرى انه صنفه للعارفين بطريقته سيما وطريقة اهل العصر من العلماء عدم الرجوع
الى كتب معاصريهم من جهة الاستنساخ غالبا وانما ينتفع بالمصنفات بعد موت مصنفيها لا
وسيما اذا تباعد الزمان فعمدة مقاصدهم في تاليف هذا الكتاب بقاؤها ابد الدهر وانتفاع
من يجيء بعدهم منهم فاذا لوحظ مضي علامة المصنفين وورعهم وتقواهم وفطانتهم
وحذاقتهم يظهر انهم ارادوا بما ذكروه في العدالة المعنى الذي هو مسلم الكل حتى ينتفع الكل واحتمال
الغفلة للمؤلف عن هذا المعنى حين التاليف سيما في زمان التاليف والانتفاع به حيوته
في غاية البعد خصوصا في مثل هؤلاء الفحول الضابطين المصلحين فلو قيل ان ما ذكرت

معارض بين رواة المعنى الاعلى وان كان مستلزما للتعميم النفع ولكنه مفوّة الفائدة اخرى وهي انه قد يكون
مذهب المجتهدين اللاحقين ان العدالة هو المعنى الادنى فلا يعلم هل كان الراوي متصفا بهذا المعنى
ام لا فلو لم يسقط المؤلف اعتبار هذا المقدار لكان النفع اكثر فتامل مع ان هذا النفع بالنسبة الى الاول
اقل لجمهورية القول بكون العدالة هو ظاهر الاسلام عند المتاخرين فانا نراهم كثيرا ما يمدحون الرجل (للمجهورية)
بما لا يوجب العدالة بمعنى حسن الظاهر الا اكثر منه ومع ذلك لا يصرحون بعدالته فمن نحكي بهذا
وليس مذهبه في العدالة هو المعنى الاعلى فلنا خذ بمقتضى هذا المدح ونجعله عدالة وهذا من اعظم الشواهد
انهم ارادوا بالعدالة هو المعنى الاعلى فهلا حملوا الاطراف واخذوا بالجامع لتنفع بها وقولهم ثقة لا يحتمل
مجرد ظهور الاسلام مع عدم ظهور الفسق كما هو ظاهر الظاهر انه ليس مجرد حسن الظاهر ايضا فان الوثوق
غالبا لا يحصل الا مع اعتبار الملكة ويؤيده ان العلماء اكتفوا بمجرد التعديل ولم يتاملوا من هذه الجهة وكم من
تشكيك لهم من هذه الجهة ويظهر مما مر حجة القول الثاني فان اسباب الجرح والتعديل كليهما مختلف
فيهما فلا بد من بيانهما وفيه ان ذلك حسن لو لم يعلم المخالفة والموافقة وعدم المخالفة وحجة القول
الثالث وهو مذهب ابن فهد وكثير من الاصحاب باختلاف المذاهب في الاحكام الشرعية فربما يجرح بما ليس
جرحا وفيه انه لا فرق بين الجرح والتعديل بل العدالة اولى بالجرح فانها ترك ما هو موجب للجرح
وما قيل ان التعديل يصعب به ذكر اسبابه لكثرة اسبابها بخلاف الجرح فانه يثبت بسبب واحد
لا ينفع في دفع هذا البحث وحجة القول الرابع ان مطلق الجرح كاف في ابطال الثقة برواية المجروح
ونشهد به وليس مطلق التعديل كذلك لتسارع الناس الى البناء على الظاهر فيها فلا بد من ذكر السبب وفيه
ايضا ما مر من ان الجرح مما يختلف فيه فكيف يكتفى بمطلقه في ابطال الاعتماد مع ان التسارع الى البناء
على الجرح اغلب واقرب الى طباع الناس من العدالة لاجتنابهم كثيرا من الظن منصفا ان تسارع
الناس الى البناء على الظاهر في العدالة مبني على القول المهجور عند عامة متاخري اصحابنا بل واكثر
متقدميهم ايضا وحجة القولين الاخيرين لا يحتاج الى البيان وكذلك ضعفهما وقوة الاول
اذا تعارض الجرح والتعديل فقيل الجرح مقدم مطلقا وقيل التعديل مطلقا وقيل بالتفصيل فان
امكن الجمع بينهما بمعنى ان لا يلزم تكذيب احدهما في دعواه فيقدم الجرح لان التعديل الا في
عدم الاطلاع ببعض ما يوجب الفسق وكلاهما صادقان بمعنى انه معذور في حسبهما والتعديل
وهذا مصدق في اخباره عن الفسق ولا فرق في ذلك بين التصريح بسبب الجرح وعدمه وذلك
مثل قول المفيد في محمد ابن سنان انه من ثقات الكاظم ع وقول الشيخ ~~ولا فرق في ذلك بين~~

التصريح بسبب الجرح

التصريح بسبب الجرح وعدمه مثل قول المفيد في محمد بن سنان انه من ثقات ... انه ضعيف لجواز اطلاع الشيخ على
ما لم يطلع عليه المفيد وان لم يمكن الجمع بينهما كما لو عين الجارح السبب ونفاه المعدل كما لو قال الجارح رايته
في اول الظهر يوم الجمعة يشرب الخمر وقال المعدل اني رايته في ذلك الوقت بعينه انه يصلي فلا بد من الرجوع
الى المرجحات كالكثرة والاعدلية والاورعية وغير ذلك ومن هذا القبيل توثيق الشيخ في على الكشي والعلامة
لداود بن كثير الرقي وروايته في شانه ان الصادق ع قال انزلوا داود الرقي مني بمنزلة المقداد من رسول
الله ص ومن سره ان ينظر الى رجل من اصحاب القائم ع فلينظر الى هذا يعني داود وقيل انه موافق لما رواه
الصدوق ايضا وتضعيف النجاشي وقول ابن الغضائري فيه بانه كان فاسد المذهب ضعيف
الرواية لا يلتفت اليه فرجح الى الاكثر سيما وتضعيف ابن الغضائري مما لا يعتمد عليه غالبا ولا
جبر ضعفه بتضعيف النجاشي المعتمد والاقوى عندي وفاقا لجماعة من المحققين من اصحابنا الرجوع الى المرجحات
في القسم الاول ايضا نهاية الامر هنا معارضة الظاهر مع النص فان الجرح في حكم النص والتعديل في حكم الظاهر
هذا فيما صرح بالسبب واما الاول فقولهم ضعيف او مجروح ايضا ظاهر وربما قد يقدم على الاصل النص بسبب
المرجحات كما مر الاشارة اليه في باب التخصيص ومن هذا الباب تقديم قول النجاشي في داود بن
الحصين انه ثقة على قول الشيخ انه واقفي فانه وان امكن القول بكونه موثقا جمعا بين القولين ولكن
الظاهر من النجاشي حيث يطلق الثقة ويسكت عن حال المذهب ان الرجل امامي فلا يمكن الجمع بينهما وكون
النجاشي اضبط من الشيخ يرجح كونه اماميا ان لم يخالفه الشيخ بصحته كلام الشيخ وكذلك الكلام في ترجيح
تعديل الشيخ والنجاشي على جرح ابن الغضائري في ابراهيم بن سليمان وغيره والى هنا العمدة في الرجوع
الى المرجحات مطلقا وكلما ذكرنا في هذا القانون ونظرا من الشواهد على كون التزكية من باب الظنون الاجتهادية
لا الرواية والشهادة وان المعيار هو حصول الظن على اي نحو يكون كيف لا والمزكون لم يلقوا
اصحاب الائمة وانما اعتمدوا على امارات مثل الكشي وقد يغفلون منه مالا دلالة على ضلالة بل وكل منهم قد (فيه دفيه دلالة)
يعتمد على تزكية من تقدم عليه لاصالة باجتهاده ومن نحو ذلك فقد يتطرق الخلل من جهة كلام (فهم)
من تقدم ايضا فضلا عن كونه موافقا مثل ان العلامة ره وثق في الخلاصة حمزة بن بزيع مع انه لم يوثقه (للحق او كونه موافقا)
احد ممن اعتمد عليه العلامة ولعله توهم من جهة عبارة النجاشي كما نبه عليه جماعة من المحققين عن
النجاشي قال في ترجمة محمد بن اسماعيل بن بزيع انه ولد بزيع بيت منهم حمزة بن بزيع فذكر
بعد هذا كان من صالحي هذه الطائفة وثقاتهم ومراده محمد لا حمزة ولعله تغفل فاذا كان
الامر كذلك فيلزم ان يكون مثل العلامة مقلدا لمن تقدمه وكذلك من تقدمه لمن تقدمه

اهدائی کتابخانه آیت الله شیخ محمد صالح
علامه حائری بکتابخانه آستان قدس رضوی
تیرماه ۱۳۵۱.

فانه قلما يثبت لهم عدالة الرواة من جهة شهادتهم كما اوا اذا رجعوا من جهة المزكين الذين عاشروا الرواة
ومع ذلك فلم يميزوا بينهم ولم يفرقوا بين من يثبت عدالته عندهم من مثل ما ذكرنا ومن جهة الاجتهاد
ويلزم من جميع ذلك جواز تقليد المجتهد واذا كان كذلك فلا فرق بين ما ذكرنا وبين ان يقول
الصدوق مثلا او الكليني مثلا ان ما ذكرته من الروايات صحيحة او يقول العلامة هذه الرواية صحيحة
مع كون السند مشتملا على من لم يوثقه احد من علماء الرجال قلت ان اثبات العدالة في الراوي اما
للاجماع او للآية اما الاول فلم يثبت الا على اشتراطه بقبول الخبر من حيث هو والا فلا ريب ان اكثرهم
يعملون بالاخبار الموثقة والحسنة والضعيفة المعمول بها عند جلهم واما الآية فمنطوقها يدل على كفاية
التثبت في العمل بخبر الفاسق فضلا عن المجهول الحال وهذا نوع تثبت مع انا قد حققنا سابقا ان المعيار
في حجية الخبر الواحد والمعتمد فيها هو الدليل الانسدادي والمعتبر هو حصول الظن وانما ذكرنا ما يراد من الادلة على فرض
تسليمها لبيان امكان اثبات حجيتها مع قطع النظر عن انسداد باب العلم وكذلك الكلام في اثبات
العدالة فلا مانع من الاعتماد على هذا الظن وليس ذلك من باب التقليد بل لانه مفيد للظن للمجتهد كما يرجع
الى القول اللغوي بل واجتهادات المصنفين في اللغة وذلك لا ينافي حرمة تقليدهم في الفروع الشرعية
فاذا حصل الظن من جهة تصحيح الصدوق للرواية او تصحيح العلامة للسند ولم يحصل ظن اقوى منه من
جهة تزكية غيره للراوي صريحا او بخبر ذلك فيتبع ولا مانع عنه اعلم ان القول في المزكي والجارح
هو القول في الادلة المتعارضة وكما انه لا يجوز العمل بكل خبر حتى يتفحص عن معارضه وبالعام قبل
الفحص عن مخصصه فكذلك لا يجوز العمل بقول احد من علماء الرجال في رجل معين حتى يتفحص عن
معارضه هذا حال علماء الرجال بالنسبة الى رواة الاخبار واما مطلق التزكية والجرح فليس لك
مثل ان يزكي عدل في هذا الزمان عند الحاكم مع عدم ظهور خلاف في ذلك فنظير العام المسموع رجلا موجودا في هذا الزمان
من الامام حين المخاطبة وقد بينا الفرق بين زمان الغيبة والحضور في بحث العمل بالعام قبل
الفحص عن المخصص ولا فرق بين قول النجاشي مثلا ان داود بن الحصين ثقة وبين قول العلامة الحصين
في رواية كان هو في سندها مثلا صحيح في انه لا بد ان يراجع رجال الشيخ وغيره في معرفة حال وجود
المعارض وعدمه ويتطرق الاشكال في تصحيح السند من جهة اخرى ايضا وهو احتمال الاشتباه في تعيين
الرجل اذ اكثر الرجال مشتركة فلا بد من الاجتهاد في تعيين المشتركات ولا يتم العمل على ما اداه اليه
النظر في الجرح والتعديل في خصوص الرجل والاعتماد على تزكية المزكي للرجل المعين انما هو في تزكيته
واما في السند المعين ففيه ذلك وفي كون الرجل هو الرجل الذي ثبت فيه العدالة والجرح نظر

فلما اذا تعين

فلما اذا تعين الرجل او السند اما اذا قال حدثني عدل من اصحابنا فان كان ذلك المزكي والمزكى من جملة
رواة اصحابنا الذين وقع الخلاف في جرحهم وتعديلهم فلا يمكن الاعتماد لعدم امكان الفحص عن حاله
جهالته وكذا لو قال عالم في كتابه في حق حديث مجهول السند انه صحيح واما لو كان ذلك في خبر لا يوقع
الاختلاف فيه كما لو اخبرنا احد في زماننا هذا وقال اخبرني عدل بكذا فيمكن الاعتماد عليه اذا كان المخبر
والمستمع عارفين باسباب الجرح والتعديل متفقين في النظر او مقلدين لمجتهد واحد اذا لم يكن
المخالفة في الجرح والتعديل في هذا البلد موجودا في حق العدول واما ما ذهب اليه المحقق من الاكتفاء بقول
العدل حدثني عدل بل بما دونه حيث قال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعنى الامامية يقبل وان لم
يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسق لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامانة ولم يعلم منه الفسق المانع
من القبول فان قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعني نسبته
الى بعض الرواة او اهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول الحال انتهى فهو في غاية البعد مع قوله باشتراط
العدالة في الراوي لعدم انحصار اصحابنا في العدول ولعل مراده ان هذا نوع مدح يوجب التثبت لتعبيره
بلفظ الصاحب المفيد للاختصاص ثم انه لا فرق فيما تقدم جميعا بين ما اخبر عدل واحد او عدلان على
القولين في اعتبار المزكي الواحد او المتعدد كما لا يخفى اذا اسند العدل الحديث الى المعصوم
ولم يلقه او ذكر الواسطة مبهمة مثل ان يقول عن رجل او عن بعض اصحابنا ويقال له المرسل ففيه خلاف
بين الخاصة والعامة فقيل بالقبول مطلقا وقيل بعدمه مطلقا وقيل بقبوله ان كان الراوي ممن عرف انه لا يرسل
الا مع عدالة الواسطة كمراسيل ابن ابي عمير والاول منقول عن محمد بن خالد البرقي من قدماء اصحابنا ونسبه
ابن الغضائري الى ابنه احمد ايضا واختاره احد قولي العلامة ره والثالث قول الآخر وذهب الشيخ الى قبوله
ان كان الراوي ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة مطلقا والا فيشترط ان لا يكون له معارض في الاخبار الصحيحة
ويظهر من المحقق التوقف والاقرب هو القول الثالث لا لان ذلك تعديل للواسطة حتى يرد انه على فرض
تسليمه شهادة على عدالة المجهول العين ولا يصح الاعتماد عليه لاحتمال ثبوت الجارح كما تقدم بل لانه يفيد نوع
تثبت اجمالا اذ غايته ان العدل يعتمد على صدق الواسطة ويعتقد الوثوق بخبره وان لم يكن من جهة العدالة
عنده ايضا ولا ريب ان ذلك يفيد ظنا بصدق خبره وهو لا يقصر عن الظن الحاصل بصدق الفاسق خبره
بعد التثبت ولذلك يعتمد على مراسيل ابن ابي عمير مثلا وان كان المروي عنه المذكور ممن لا يوثقه
علماء الرجال فان رواية ابن ابي عمير عنه يفيد الظن بكون المروي عنه ثقة ومعتمدا عليه في الحديث لما ذكر
الشيخ في العدة انه لا يروي ولا يرسل الا عن ثقة ولما ذكره الكشي انه ممن اجتمعت العصابة على تصحيح
ما يصح عنه ولما ذكر ان اصحابنا يسكنون الى مراسيله وغير ذلك فكذلك نظائره مثل البزنطي وصفوان

ابن بحث والحمادين وغيرهم ولى اصل ان ذلك يوجب الوثوق لم يعارضه قرينة وبالجملة حجية الخبر
لا تنحصر في الصحيح وخبر العدل بل المراد من اشتراط العدالة في قبول الخبر هو ان شرط قبوله بنفسه واما
من جهة ملاحظة التثبت والاعتضادات الخارجية فلا ريب انه لا ينحصر الحجية في خبر العدل وغرضنا
اثبات حجية مثل هذه المراسيل لا اثبات ان مثلها صحيحة في الاصطلاح والواسطة عادل واحتج
المثبت مطلقا بوجوه اقويها ان الاول ان رواية العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل
له لانه لو روى عن غير العدل ولم يبين حاله لكان غشا وتدليسا وهو مناف للعدالة وفيه
اولا انه انما يتم فيما لو علم انه ابهمه وثانيا انه يتم لو انحصر امر العدل في روايته عن العدل او عن
الموثوق بصدقه وهو ممنوع كما لا يخفى على من تتبع ويشهد بذلك ما يشاهد في كلام الصدوق في اول
من لا يحضره الفقيه حيث قال ان دأبه في هذا الكتاب ليس دأب المصنفين والثاني ان
اسناد الحديث الى المعصوم يقتضي صدقه لمنافاة اسناد الكذب العدالة فيقتضي قبوله وفيه
مع انه لا يتم في صورة ابهام الواسطة انما يدل على كون الواسطة عادلة او موثوقا بصدقه وهو
توثيق لمجهول العين فلعل له جارحا والاولى بناء على ما مر تحقيقه منع كون ذلك اسنادا حقيقيا
بل لعله يريد الاسناد الظني الحاصل بمجرد اخبار المسلم ويمكن دفعه بان الظن ان العدل لا يعبر ظنا
فوق ذلك الظن بصدوره عن المعصوم فانما يتكل على عدالة الاصل او التثبت الحاصل المفيد لصدقه
ودعوى ان الاسناد لا بد ان يكون من جهة حصول العلم به في غاية البعد كما هو الغالب في الاخبار
فالانصاف ان ذلك انما نحن فيه يسامح في غير المواعظ والمندوبات والمقامات الخطابية فان نقل
الاخبار الى المعصوم في مقام بيان الاحكام الا ما حصل له الظن بالصدق اما من جهة العدالة او التثبت
وكلاهما يفيد الظن واحتج النافي مطلقا بما مر الاشارة اليه من ان شرط قبول الرواية معرفة
عدالة الراوي ولم يثبت لعدم دلالة رواية العدل عليه كما مر وان كان مثل ابن ابي عمير
ايضا فان عدالة الواسطة ان تثبت باخباره فهو شهادة منه على عدالة المجهول العين وان
علم ذلك من استقراء مراسيله والاطلاع من خارج على انه لا يروي الا عن ثقة فهو في معنى الاسناد
ولا نزاع فيه ويظهر الجواب عنه بما مر واحتج الشيخ لما ذكره اخيرا بعمل الطائفة على المراسيل
مطلقا اذا لم يعارضها من المسانيد الصحيحة فان اراد الاجماع فلم يثبت والا فلا حجية فيه على
الاطلاق لا خلاف بين اصحابنا ظاهرا في جواز نقل الحديث بالمعنى وذهب
بعض العامة الى المنع منه مطلقا وبعضهم في غير المرادف وشرط الجواز هو كون الناقل عارفا

بمعاني الالفاظ بوضعها وبالقرائن الدالة على خلافه وان لا يقصر الترجمة عن افادة المراد وان يقصد على نقل
بعضه فلا يغير اذا لم يكن مخلا بما ذكر وان يكون مساويا في الخفاء والجلاء وعلله بعضهم بان الخطاب الشرعي
تارة يكون بالحكم وتارة بالمتشابه اذا اقترن بقرينة يدل السامع على المراد فلا يجوز نقله بالمعنى فانه ليس بالمتشابه
عند السامع بل هو كاحد الظواهر في تغييره وان لم يقترن بقرينة يحمله على احد المعاني المحتملة من دون علم من جانب
الشارع بطل ولا معنى لاشتراط المساواة في الخفاء والجلاء بل الظاهر ان اشتراط ذلك يكفيان مؤونة ذلك نعم لو ا
لو اريد مثل لو نقل غير السامع من الرواة الوسايط وادائه بمعنى ادى اليه اجتهاده بلا ملاحظة سائر الاخبار وا
الادلة فهو كذلك فربما كان الرواية في الاصل متشابها بالنسبة الى السامع ايضا ولكن اقتضى ذلك والحكمة فبعث
العلم بوصول المراد بالاجتهاد والفحص ايضا فلا بد للناقل من ذكر اللفظ المتشابه وتعقيبه بالتفسير الذي فهمه
وهذا ليس من باب النقل بالمعنى بل هو مسألة اخرى ذكروه بعنوان آخر وسنشير اليها اللهم الا ان يكون المراد انه
لو ادى المعصوم المطلب بلفظ متشابه بالذات مبين للسامع بانضمام القرائن فيجب على الناقل ذكر هذا اللفظ ا
المتشابه وان عقبه ببيان ما فهمه بالعرض من القرينة المبينة له بانضمام احوال التخاطب وردها اليه بناء على
الفرق بين فهم الدلالة مثلا حصول الظن كذلك مع القرينة او من اللفظ الاحادي المعنى ويظهر من ذلك انه ينبغي
مراعاة النص والظاهر ايضا بل والافهم الظواهر اذ في عدم مراعاة ذلك يحصل الاختلاف في مدلول الاخبار غاية
الكثرة فاذا ذكر الامام لفظ القرء في بيان العدة وفهم الراوي بقرينة المقام الطهر مثلا فلا يورد الحديث
بلفظ الطهر اذ ربما كان فهم الراوي خطاء لاشتباه القرينة عليه فلو اراد بيان ذلك فليذكر لفظ القرء
ثم يفسره بما فهمه وكذا في النص والظاهر مثلا اذا قال الامام لو بقي من اليوم بمقدار صلوة العصر فهو مختص به فنقله الراوي
بقوله اذا بقي من اليوم بمقدار اربع ركعات العصر فهو مختص به مريدا به صلوة العصر فقد يستفاد منه بملاحظة الاطلاق
بملاحظة شمول صلوة العصر ركعتي المسافر وما اقل منه كصلوة الخوف وامثال ذلك وكذلك في صلوة العشاء في نصف
الليل ومن اجل ذلك الفرق افترقت في هذه المسألة عن الاصحاب في جواز الاتيان بصلوة المغرب والعشاء كليهما
اذا بقي من نصف الليل بمقدار اربع ركعات فانهم يخصونه بالعشاء وانما الجمع منهما لما استفاضوا من النقل
الصحيح ان من ادرك ركعة من الوقت فقد ادرك الوقت كله فيصدق على هذا انه يدرك كلتي الصلوتين وقت
وان لم يدرك وقت الصلوتين الثلث والاربع وبالجملة فلا بد للناقل الحديث بالمعنى من ملاحظة العموم
المتعارف على مصداق واحد مع اختلاف الحكم باختلافهما وملاحظة تفاوت الاحكام بتفاوت
العموم اهم شيء للمجتهد في المسائل الشرعية فبادني غفلة يختل الامر ويحصل الاشتباه هذا واما ضبط
مراتب الوضوح والخفاء بالنسبة الى مؤدى الالفاظ فهو مما يصعب ويشترط ان الفاظ المعصوم انما يقصد

من الاخبار غالبا لتفهيم المخاطب ورفع حاجته في الموارد الخاصة المحتاج اليها بحسب اتفاق الوقايع التي دعتهم الى
السوال عنه او علم المعصوم احتياجهم اليها فهم يكلمونهم مع احبائهم بقدر فهمهم لانهم يتكلمون على معيار خاص يكون
هو المرجع والمعول حتى يعتبر في نقله للاخر ذلك المقدار بل الناقل للغير ايضا لا بد ان يلاحظ مقدار فهم مخاطبه
المعيار لا كل مخاطب وهكذا فنقل المعنى بعبارة او بغيرها ان كان المخاطب المعين فطنا زكيا لا مانع منه وكذلك
نقل السابق واوضح اذا كان بليدا غبيا وكيف كان فالحق جواز نقل الحديث بالمعنى مع الشرايط المذكورة
المعهود لنا ان ذلك هو الطريقة في العرف والعادة من لدن آدم الى زماننا هذا ولم يردع الشرع عن هذا بل امضاه وقررت
اعتبار على طريقة العرف والعادة فان المقصود في العرف والعادة هو افهام المرام دون خصوصية لفظ وانه مرسل
بلا قيد ومن ذلك نقل الراوي العجمي بالعجمية وكذا نقل المجتهد الى اهله وعياله والاخبار الواردة
عنهم ع منها ما رواه محمد بن مسلم في الصحيح قال قلت لابي عبد الله ع اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان كنت
والظاهر تريد معانيه فلا باس وحاصل ان المراد من الزيادة والنقصان ما لا مدخلية له في تغيير المراد بالقرينة بل لانه لو
الراوي في جوابه للامام ع وقوله ان كنت تريد معانيه يعني ان لم تقصد نسبة اللفظ اليه فانه كذب ويكفي
ان افراد العام كلها من مدلولات العام وكذلك لوازم المفهوم فيقصد ان الكل معنى الالفاظ فاذا اراد ان
ينقل عن الامام ع انه قال اتقوا الله مثلا فيقول قال الامام خافوا الله واجتنبوا عما نهيكم عنه في الشرك والعقوق
وشرب الخمر والزنا وغير ذلك واطيعوا على ما اوجبه عليكم من اقامة الصلوة وايتاء الزكوة ونحو ذلك فيصدق
على ذلك انه نقل المعنى لكلام الامام بل ذلك ايضا لو كان مما دل عليه بالاشارة ايضا مع امكان فيه بحصول
الغفلة ووجود القرينة في الخطابات الاصلية والتبعية كما اشرنا سابقا ويدل على المختار ايضا انه قد وقع
القصة الواحدة بعبارات مختلفة ومن المعلوم انها وقعت بغير العربية او بعبارة واحدة منها بل يمكن ان
يدعى انه لم يقع باحد تلك العبارات لان هذا الكلام على هذا الطرز الغريب والاسلوب العجيب منحصر في القران الذي
الحد هو منزل على سبيل الاعجاز فتامل ويظهر جواز ذلك لمن تتبع الاثار والاخبار فان تتبعها يفيد ان
ذلك كان طريقة اصحاب النبي ص احتج المنكر بان ذلك يوجب اختلال المقصود واختلال المعنى سيما مع كثرة
الطبقات وتطاول الازمنة وتغير كل منهم اللفظ لاختلاف اهل اللسان بل العلماء في فهم الالفاظ
واستنباط المقصود وفيه ان بعد ما ذكرنا من الشروط لا وقع لهذا الاحتجاج سيما وذلك معارض
بما مر من الادلة فلو فرض الاشتباه والغفلة مع ذلك فهو معفو مع ذلك ان اعتبار النقل باللفظ الجميع
يقرب من المحال بل هو ممتنع عادة نعم يتم في مثل الادعية التي يعتبر فيها الالفاظ الخصوصية وطريقتهم
في ذلك غالبا انهم كانوا يملون على اصحابهم وهم يكتبون ولذلك ندر الاختلاف فيها بخلاف

الاخبار

نوع ما يدل

الاخبار كقوله ع نضّر الله عبدا سمع مقالتي فوعاها ثم اداها كما سمعها فرب حامل فقه الى من هو افقه منه واداه
كما سمعه انما يتحقق بنقل اللفظ المسموع وفيه منع الصحة اولا ومنع الدلالة على الوجوب ثانيا كما لا يخفى ومنع
الدلالة على وجوب التادية بلفظه ثالثا لصدق التادية كما سمعه عرفا بمجرد ادا المعنى كما هو مع ان الظاهر
ان الحديث واحد وقد اختلف الفاظه ففي رواية كما ذكر وفي اخرى نضّر الله بالضاد المعجمة وفي اخرى رحم الله
وفي رواية اخرى لا فقه له فهذا الحديث لنا لا علينا الا ان يمنع الظهور ويتمسك باصالة عدم التغيير وهو
معارض باصالة عدم التعدد واما التفصيل فيظهر ضعفه مما تقدم بقي الكلام فيما وعدنا ذكره وهو ان
الراوي الثقة اذا روى مجملا وفسره باحد محامله فالاكثر على لزوم حمله عليه بخلاف ما لو روى ظاهرا وحمله
على خلاف الظاهر لان فهم الراوي الثقة قرينة وليس له معارض من جهة اللفظ لعدم دلالة المجمل على شيء بخلاف
الثاني فانه فهمه معارض بالظاهر الذي هو حجة اقول كما ان مقتضى الظاهر العمل عليه فمقتضى المجمل التوقف عنه
ولا يتفاوت الحال مع ان الظاهر انما يعتبر لان الظاهر هو المفهوم عند المخاطب بالحديث لا الظهور عندنا
لان الخطاب مختص بالمشافهين كما بيناه في محله فاذا ذكر المخاطب به ان مراده ما هو خلاف الظاهر فالحكم
باعتباره غاية الامر التوقف واما تقديم الظاهر فلا وبالجملة فالمعيار هو حصول الظن   وفيها
مباحث الاول اصطلح المتاخرون من اصحابنا تنويع خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتصاف
بالايمان والعدالة والضبط وعدمها باربعة انواع الاول الصحيح وهو ما كان جميع سلسلة سنده اماميين ممدوحين
بالتوثيق مع الاتصال ولا يعتبر الشذوذ فان الشذوذ لا يسقط عن الحجية خلافا لبعض العامة حيث اعتبر في وصفه
بالصحة عدم الشذوذ وعدم كونه معللا يعني مشتملا على علة خفية في متنه او سنده لا يطلع عليها
الا الماهر كالارسال فيما هو ظاهره الاتصال او مخالفته لصريح العقل او الحس وعبارة عدم كونه معللا
اليه مستغنى عنه اذ ما ظهر كونه منقطعا او ما شك فيه لا يصح الحكم بانه متصل السند الى المعصوم
بالامامي العادل الثقة فان المراد بهذا التعريف هو ما حصل اليقين بذلك او ما ترجح في النظر كونه كذلك
فالمعلل اعني ما حصل الشك فيه فذلك خارج عن التعريف فوصف بعضهم مثل ذلك بالصحيح مع ظهور
كونه معللا عند آخر مبني على غفلة الواصف وخطائه في اجتهاده وترجيحه انه غير معلل واما عيب
المتن فلا مدخلية له بهذا الاصطلاح الثاني الحسن وهو ما كان رواته اماميين ممدوحين بغير التوثيق
كلا او بعضا مع توثيق الباقي الثالث الموثق وهو ما كان كلهم او بعضهم غير امامي مع توثيق الكل و
قد يسمى القوي ايضا وقد يطلق القوي على ما كان رجاله اماميين مسكوتا عن مدحهم وذمهم
كنوح بن دراج واحمد بن عبد الله بن جعفر الحميري وغيرهما واما لو كان رجال السند منحصرا

في الامامي الممدوح بالتوثيق وغير الامامي الموثق فقد ظهر وجه ترتيبها بخلاف ترجيح الصحيح على الموثق
والحسن لان السند يتبع في التوصيف اخس حالاته كالنتيجة تتبع اخس مقدمتيها والاظهر كون الموثق
اقوى فيتصف بالحسن نعم قد يصير الحسن اقوى بسبب خصوص المدح وخصوص الرجل وهو لا يوجب
ترجيح ماهيته ثم انه قد يطلق الصحيح مضافا الى راو معين على خبر كان سنده الى هذا الرجل متصفا بصفات
رجال الصحيح وان لحقه بعد ذلك ضعف وارسال مثل ان يقال في صحيحة ابن ابي عمير عن رجل
عن الصادق ع ولا ريب ان ذلك ليس من الصحيح المصطلح الذي هو حجة بنفسه بل هو غفلة واصطلاح لاعلام تصحيح
لسنده الى الرجل المعين واما قولهم اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عن عبد الله بن بكير مثلا فهو
ليس من هذا القبيل كما توهم من وجهين احدهما انه ليس المراد فيه الصحة المصطلحة والثاني انه اريد منه
بيان الوثوق بما قبل عبد الله بن بكير ايضا وقد يطلق على جملة تعذر وهي في السند الى انحصار رجاله
لا ومعا في رجال الصحيح مثل ان يقال روى الشيخ في الصحيح عن فلان وان لم يكن الفلان ولا قبله متصفا بها
ويتميز ذلك في الاغلب فيما كان الفلان ممن اجتمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم ونحو ذلك مما يدل على اعتبار
الحديث بسبب رواية والاصطلاحان المذكوران يجريان في القسمين الاخيرين ايضا الرابع الضعيف
وهو ما لم يجتمع فيه شروط احد الثلثة وقد عرفت مما سبق كون الصحيح والموثق حجة وكذلك الحسن اذا اتى ذ
مدحه التثبت الاجماع واما الضعيف فلا حجة فيه الا اذا اشتهر العمل به ويسمى حينئذ حجة سيما اذا كان الاشتهار
بين قدماء الاصحاب نعم يجوز الاستدلال به في المندوبات والمكروهات للاخبار المستفيضة المعتبرة جملة
منها الدالة على ان من بلغه ثواب على عمل ففعله التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن كما بلغه و
العامة والخاصة وغيرها من الادلة وقد بيناها وحققناها في كتاب منهج الاحكام وغيره ثم ان شبهة
هذا اصطلاح المتأخرين لان قدماء اصحابنا لم يكن ذلك معروفا بينهم بل كانوا يطلقون الصحيح
على كل حديث بما يقتضي اعتمادهم عليه مثل وجوده في كثير من الاصول الاربع مائة او تكرره في اصل
او اصلين فصاعدا بطرق متعددة او وجوده في اصل احد من الجماعة الذين اجتمعت العصابة
على تصحيح ما يصح عنهم كصفوان بن يحيى واحمد بن ابي نصر ويونس بن عبد الرحمن او على تصديقهم
كزرارة ومحمد بن مسلم وفضيل بن يسار او على العمل بروايتهم كعمار الساباطي ونظرائه ممن عده
الشيخ في كتاب العدة او وقوعه في احد الكتب المعروضة على الائمة فاثنوا على مؤلفيها ككتاب
عبيد الله الحلبي المعروض على الصادق ع وكتابي يونس بن عبد الرحمن وفضل بن شاذان
المعروضين على العسكري ع او كونه ماخوذا عن احد الكتب التي شاع بين سلفهم الوثوق

بها والاعتماد

بها والاعتماد عليها ككتاب الصلوة لحريز بن عبد الله السجستاني وكتب بني سعيد وعلي بن مهزيار وكتاب حفص
بن غياث القاضي وامثالها وعلى هذا الاصطلاح جرى ابن بابويه في من لا يحضره الفقيه فحكم بصحة ما اورده
فيه مع عدم كون المجموع صحيحا بالاصطلاح وقد اشار الى هذه الطريقة للقدماء وبينها الشيخ البهائي في مشرق
الشمسين ثم قال والحاصل ان الباعث للمتأخرين على عدولهم عن طريقة القدماء ووضع هذا الاصطلاح هو تطاول
الازمنة بينهم وبين الصدر السالف واندراس بعض الاصول المعتمدة لتسلط الظلمة والجائرين من اهل الضلال
والخوف من اظهارها وانتساخها وانضم الى ذلك اجتماع ما وصل اليهم من الاصول في الكتب المشهورة في هذا الزمان
فالتبست الاحاديث الماخوذة من الاصول المعتمدة بغيرها واشتبهت المتكررة فيها بغير المتكررة وخفي عليهم كثير من القرائن فاحتاجوا
الى قانون تتميز به الاحاديث المعتبرة عن غيرها فقرروا هذا الاصطلاح وقال اول من سلك هذا الطريق العلامة ره اقول
ولا يتم ذلك الا بعد ملاحظة التوثيق والتعديل لكان احد القرائن الموجبة للاعتماد عند القدماء ايضا ولظهور
انه كان لكل الاستفادة من طريقتهم في تعديل الرجال وتوثيقهم واخبارهم المنقولة في الرجوع الى الاعدل والافقه
وغيرهما فان القدماء كانوا يعتبرون ذلك كما ان المتأخرين ايضا قد سلكوا مسلك القدماء في تصحيح
بسبب الاعتضاد بالقرائن ايضا فيطلقون الصحيح على ما ظهر لهم من القرائن الموثوق عليه ولكن ذلك نادر والاطلاق
في كلامهم محمول على الاصطلاح وذلك تجوز منهم اعتمادا على القرائن او غفلة والعمدة عندهم قد يعتمدون على الحديث
مع عدم تصريح العدالة وان كان توصيفهم اياه بالصحة مجازا على اصطلاحهم فلابد من التفطن لتلك القرائن وعدم
الانحصار على الصحيح والحسن المصطلحين كما اقتصر بعض المتأخرين من اصحابنا الحصر الثبت الموجب لتطبيق الصدق
بعيرها اليه من اسباب الوثاقة وقرائنها ما نقلناه سابقا ومنها قولهم عين ووجه فقيل انهما يفيدان التوثيق
واقوى منهما وجه من وجوه اصحابنا واوجه منه اوجه من فلان اذا كان المفضل عليه ثقة ومنها كون الراوي
من مشايخ الاجازة فقيل انه توثيق وقيل انه في اعلى درجات الوثاقة وقيل ان مشايخ الاجازة لا يحتاجون الى
التنصيص على تزكيتهم وربما يكتفى بكون الرجل كذلك توثيقا اكثر من المتأخرين ومنها كونه وكيلا لاحد من الائمة لما قيل
انهم لا يجعلون الفاسق وكيلا ومنها رواية الاجلاء عنه سيما الذين يرتبون الضعفاء والمراسيل كاحمد بن
محمد ومنها ان يروي عنه الذين قيل فيهم انهم لا يروون الا عن ثقة مثل صفوان بن يحيى والبزنطي وابن
ابي عمير وذهب جماعة من المتأخرين الى ان ذلك من امارات الوثاقة وقبول الرواية ويقرب منهم علي بن
الحسن الطاطري ومحمد بن اسماعيل بن ميمون وجعفر بن بشير ومنها اعتماد القميين عليه ومنها وقوعه
في سند حصل القطع فيه من غير جهته ومنها وجود الرواية في الكافي والفقيه لما ذكرا في اولهما وما حكموا بها
فاقوى واذا انضم اليهما التهذيب والاستبصار فاقوى واقوى وهكذا ومنها اكثار الكليني الرواية عن الرجل

او الفقيه ومنها كونه معمولا به عند مثل السيد وابن ادريس ممن لا يجوز العمل بخبر الواحد ومنها قولهم معتمد الكتاب
وقولهم ثقة في الحديث وصحيح الحكايات ومنها سليم الجنبة ان اريد سليم الاحاديث وقيل سليم الطريقة ومنها توثيق
ابن فضال وابن عقدة وربما يعتمد على توثيق ابن نمير ومن رضاه ابنه ومنها رواية الثقة عن رجل او عن غير
واحد او عن اشياخه ومنها ان يذكره واحد من الاجلاء مترحما عليه او مترضيا ومنها ان يقول الثقة ومنها ان
يروي محمد بن احمد بن يحيى عنه ولم يكن من جملة ما استثناه القميون وعن جماعة من المحققين ان فيه شهادة على العدالة
والصحة وكذلك استثناء محمد بن عيسى عن روايات يونس بن عبد الرحمن ففيه شهادة على وثاقة غيره ومنها اسند عنه
بغير سمع منه الحديث على وجه الاسناد الى غير ذلك مما يستفاد منه التوثيق او الحسن مما هو مذكور في كتب الرجال
وغيرها من المواضع المتفرقة ويمكن استنباطها للفقيه الماهر بالتتبع في الموارد والى من يجعل المعيار حصول الظن وان اكتفى
بالتعديل الصريح في العمل بالاخبار يلزم خلو اكثر الاحكام عن الدليل ويلزم في لزوم طريقة جل العلماء اجماعا على القول
باشتراط العدلين في التزكية وقد اشرنا الى معنى اشتراط العدالة ووجه الاجماع المنقول فيه انهم ذكروا
للحديث ما آخر باعتبارات شتى كلها ترجع الى الاقسام الاربعة بعضها مختصة بالضعف وبعضها مشترك بين الاقسام الاربعة
وذكر تفصيلها وتعريفها وان كان وظيفة علم الدراية الا انا نذكر هنا اكثرها لتكثير الفائدة فمنها المسند
وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بان لا يعرض قطع لسقوط شيء منه ومنها المتصل ويسمى الموصول وهو ما اتصل اسناده
لكن يتصل بكل راو عمن فوقه سواء رفع الى المعصوم او وقف على غيره فهو اعم من الاول ومنها المرفوع وهو ما اضيف الى
المعصوم من قول او فعل او تقرير سواء اعتراه قطع او ارسال في سنده ام لا ومنها المعلق وهو ما حذف من اول
اسناده واحد او اكثر فان علم المحذوف فهو كالمذكور والا فهو كالمرسل ومنها العالي الاسناد وهو القليل الوسائط
ومنها المعنعن فهو ما يقال في سنده فلان عن فلان بدون ذكر الحديث والاخبار والظاهر انه متصل على ما عليه الا
كثر اذا لم يظهر قرينة على عدم اللقاء واحتمال التدليس ومنها المدرج وهو ما يدرج في الحديث كلام بعض الرواة فيظن انه
ومنها المشهور وهو ما شاع عند اهل الحديث بان نقله جماعة منهم ومنها الشاذ وهو ما رواه الثقة في خلاف ما
رواه الاكثر فان رواه غير الثقة فهو المنكر والمردود ومنها الغريب وهو اما غريب الاسناد والمتن بان ينفرد
برواية واحد او غريبا لاسناد خاصة كخبر يعرف متنه عن جماعة من الصحابة مثلا اذا انفرد برواية واحد عن آخر
غيرهم او غريب المتن خاصة بان ينفرد واحد ثم يرويه عنه جماعة ويشتهر فيسمى غريبا مشهورا لاتصافه بالغرابة
في طرفه الاول ومنها المصحف وهو اما في الراوي كتصحيف بريد بالباء الموحدة المضمومة والراء المهملة بيزيد بالياء
المثناة التحتانية والزاي المعجمة او في المتن وهو كثير ومنها الغريب لفظا واكثره مجموع في الكتب الموضوعة لغريب
الحديث كالنهاية لابن الاثير والفائق للزمخشري وغيرهما ومنها المقبول وهو ما تلقوه وعملوا به سواء رواه

حد النقة

قولهم ثقة او اصولي ...

برواية
الاولى وبشهرته
في طرفه

ثقة

ثقة ام لا ومنها المزيد على غيره مما في معناه اما في المتن كان فيه ما لا يفهم في الآخر او في السند كان يرويه احدهم
في الاثنين والآخر في ثلاثة سواء كان في الوسط او في الآخر ومنها المسلسل وهو ما تتابع فيه رجال الاسناد
على صفة او حالة من قول او فعل كالمسلسل بالحديث بان يقول حدثنا فلان قال حدثنا فلان وهكذا او
باسماء كتواتر نا محمد يعني محمد او بالآباء كحو فلان عن ابيه فلان وغير ذلك كالمسلسل بالمصافحة والمشابكة
واخذ الشيء وغير ذلك فان اتصل السند كذلك الى المعصوم فتام والا فبعضه وهذه المذكورات مما يشترك
فيه اصول الانواع واما ما يختص بالضعيف فمنها المقطوع وقد يقال له المنقطع وهو الموقوف على التابعي ومن
في حكمه وقد يطلق على الاعم من ذلك فيشمل المعلق والمرسل وهو ما رواه عن المعصوم او غيره ممن لم يدركه
او لم يلق من دون الواسطة او بواسطة مبهمة كرجل او بعض اصحابنا واختصاص هذا القسم بالضعيف مبني على
اصطلاح المتاخرين والا فقد عرفت ان بعض المرسلات في قوة الصحيح في الحجية ومنها الموقوف وهو ما روي عن
صاحب المعصوم من غير ان يسنده الى المعصوم واما المضمر كان يقول صاحب المعصوم سألته عن كذا فان كان صاحبه
زرارة ومحمد بن مسلم واضرابهما من الاجلاء فالاظهر حجيته بل الظاهر ان مطلق الموثقين من اصحابنا ايضا كذلك لان
الظاهر من حال اصحاب الائمة انهم لا يسألون الا عنهم والاضمار صار سببا للاخبار اما التقية او تقطيع الاخبار في
الاصول فانهم كانوا يكتبون في صدر سؤالاتهم سألت فلانا عن فلان فقال كذا وسألته عن كذا وهكذا ثم
بعد تقطيعها وجمعها في الكتب المؤلفة صار مشتبها والاظهر اعتماد على القرائن واشخاص الرواة ومنها المدلس كان
يقول الراوي قال فلان على وجه يوهم روايته عنه بلا واسطة مع انه ليس كذلك فان قال حدثني فهو كذب وهكذا
ان اسقط عن السند رجلا مجروحا لتقوية الحديث او يذكر بعض الرجال باسم او لقب او نسبة غير مشتهر به فان
كل ذلك قبيح مذموم الا لاجل تقية او غيرها من الاغراض الصحيحة ومنها المضطرب وهو ما اختلف فيه الرواية
اما بالسند كان يرويه تارة بواسطة واخرى بدونها او في المتن كحديث تمييز الدم المشتبه بدم الحيض والقرحة بان
خروجه من الايمن علامة الحيض كما في بعض النسخ او من الايسر كما في الآخر ومنها المعلل وقد مر الاشارة اليه ومنها
المقلوب وهو حديث يروى بطريق فيغير كل الطريق او بعض رجاله ليرغب فيه وهو مردود الا اذا كان لسهو
فيعتذر عن صاحبه ومنها الموضوع وهو معلوم لا بد لراوي الحديث من مستند يصح من جهته رد ايراد الكذب
و يقبل منه الرواية عن المعصوم فلها وجوه اعلاها السماع ولفظها ان يقول سمعت المعصوم يقول كذا
او سمعته او حدثني او حدثنا ثم يقول قال كذا الاحتمال كون السماع بواسطة وان كان خلاف الظاهر ثم
ان يقول امر بكذا ونهى عن كذا فانه يحتمل مضافا الى احتمال الواسطة الغفلة في فهم الامر والنهي او اطلاق
الامر والنهي على فهمه بالدلالة التبعية من النهي عن ضده او الامر به وان كان بعيدا واما مثل امرنا بكذا

قال كذا

[illegible]

او سمعنا عن كذا او نحو ذلك بصيغة المجهول ومن الشيخ كذا او قول الشيخ بعد كل كتاب الفصل كذا او امثال ذلك فهي اعلى
السماع من الشيخ سواء كان بقرائته من كتابه او باملائه من حفظه فيقول سمعته او حدثني او اخبرني ان قصد الشيخ
سماعه وان قصد اسماع غيره فيقول حدث فلان وانا اسمع وعلله الشهيد الثاني ره كونه اعلا بان الشيخ
اعرف بوجوه ضبط الحديث وتأديته ولانه خليفة رسول الله وسفيره الى امته والاخذ منه كالاخذ منه ولان
النبي ص اخبر الناس ابتداء واسمعهم ما جاء به والتقرير على ما جرى بحضرته ص اولى ولان السامع اربط جاشا واوعى
قلبا وشغل القلب وتوزع الفكر الى القارئ اسرع وفي صحيحة عبد الله بن سنان قلت لابي عبد الله ع يجيئني القوم
فيستمعون مني حديثكم فاضجر ولا اقوى قال فاقرأ عليهم من اوله حديثا ومن وسطه حديثا ومن آخره حديثا فعدوله الى
قراءة هذه الاحاديث مع العجز يدل على اولويته من قراءة الراوي والا لامره بها فتأمل وفي دلالة الصحيحة على مدعاهم
تامل ظاهر ثم دونه القراءة على الشيخ مع اقراره وتصريحه بالاعتراف بمضمونه ويسمى ذلك عرضا والظاهر ان يكفي
السكوت مع توجهه اليه وعدم المانع عن المنع والردع من غفلة او اكراه او خوف وانفهام القراءة بالرضا
كافيا وعبارته قرأت على فلان واقر به واعترف او حدثنا او اخبرنا فلان قراءة عليه وبدون قوله قراءة
عليه عند جماعة والحق المنع اذا لم يقم قرينة على ارادة ذلك فان ظاهره سماعه من الشيخ وعن السيد المنع منه ايضا
معتمدا في ذلك بانه مناقضة لان معنى الاخبار والحديث هو السماع منه وقد قرأته عليه يكذبه وهو مدفوع بان
[illegible] ومن وجوه التحمل الاجازة وهو اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة مأمون عليها من
الغلط والتصحيف ونحوهما وذلك اما لشخص الكتاب كقوله اجزتك رواية هذه النسخة المصححة او بنوعه
المتعين في نفس الامر الصحيح في الواقع مثل تهذيب الشيخ او استبصاره مثلا ثم انه لا اشكال في جواز النقل
والرواية والعمل بالاجازة وعبارته ان يقول انبأنا وبنانا ويجوز حدثنا واخبرنا ايضا والاظهر عدم الجواز
على الاطلاق الا مع القرينة بل يقول انبأنا بهذا الكتاب اجازة كما ذكرنا في القراءة على الشيخ والاجازة
على اقسام الاول اجازة معين بمعين كقوله اجزتك التهذيب او هذه النسخة منه [illegible] والاجازة
والثاني اجازة معين بغير معين كان يقول اجزتك مسموعاتي فيقتصر على ما ثبت عنده انه من مسموعاته
الثالث اجازة غير معين بمعين كان يقول اجزت التهذيب لكل طلبة او لاهل زماني الرابع اجازة
غير معين بغير معين كاجزت مسموعاتي لكل احد من اهل زماني الخامس اجازة المعدوم اما منفردا او عطفا
على الموجود وفي جوازه خلاف وفائدة الاجازة لا تظهر في صحة اسناد ما هو المعين وحصول الاعتماد عليه
او ما لم يثبت تواتره من المروي عنه والا فلا فائدة فيها في المتواترات كمطلق الكتب الاربعة عن مؤلفيها نعم
يحصل بها بقاء اتصال سلسلة الاسناد الى المعصوم وذلك امر مطلوب للتيمن والتبرك ويظهر مما ذكرنا الكلام

فرواية

فرواية الشيخ والقراءة عليه ايضا فيقصد منه التصحيح والخلاص من التصحيف والتحريف وغير ذلك ومن انحاء التحمل
المناولة وهي اما مقرونة بالاجازة او خالية عنها فالاولى مثل ان يدفع كتابا ويقول هذا سماعي او روايتي
عن فلان فاروه عني او اجزت لك روايته عني ولا اشكال في جواز روايته والثانية ان يناوله الكتاب مقتصرا
على قوله هذا سماعي من فلان والاكثر على عدم جواز الرواية بمجرد ذلك ومنها الكتابة وهو ان يكتب مسموعه
لغائب او حاضر بخطه او يأذن لثقة ان يكتبه او كتب اليه العلامة هذا سماعي [illegible] فان انضم ذلك بالاجازة وكتب
فاروه عني او اجزت لك روايته فلم ينقل خلاف في جواز الرواية بشرط معرفة الخط والامن من التزوير
وهو ان خلا عن ذكر الاجازة ففيه خلاف والاكثر على الصحة وهو الاظهر والعبارة ان يقول كتب الي فلان
او اجزنا او حدثنا مكاتبة ومنها الوجادة وهي ان يجد الانسان احاديث بخط راويها معاصرا كان او
لا ولم يجز له الرواية عنه بل يقول وجدت او قرأت بخط فلان وفي جواز العمل بها قولان **المطلب الثاني**
في الفعل والتقرير **قانون** فعل المعصوم حجة كقوله لكن الشأن في تحقيق محله وتبيان ما يكون حجة فنقول
ان الافعال الطبيعية كالاكل والشرب والنوم والاستيقاظ فالكل مباح له ولنا بلا اشكال وذلك
اذا لم يلحظ خصوصية واعتبار خصوصية كالاستمرار على القيلولة والاكل [illegible] على الريق مثلا فانها بذلك يندرج
في الاقسام الآتية واما ما يتردد بين كونه من افعال الطبائع او من الشرع ففي حمله على ايهما وجهان نظرا الى عدم اصالة
التشريع والى انه ص بعث لبيان الشرعيات قال الشهيد ره في القواعد وقع ذلك في مواضع منها جلسة الاستراحة
وهي ثابتة من فعله ص وبعض العامة زعم انه انما فعلها بعدما بدن وحمل اللحم بحيث يحوجه الى الجلسة ومنها دخول
مكة من كداء وخروجه من ثنية كدى فهل ذلك لانه صادف طريقه او لانه سنة ويظهر الفائدة في استحباب ذلك
ومنها نزوله بالمحصب لما نفر في الحج وتعريسه لما بلغ ذا الحليفة وذهابه بطريق في العيد ورجوعه باخرى
والصحيح حمل ذلك كله على الشرع انتهى كلامه رفع مقامه اقول ويرجع الكلام فيه الى ما لم يعلم وجهه وسيجيء
التفصيل والتحقيق ثم انه لا اشكال ايضا فيما علم اختصاصه به ص كوجوب التهجد واباحة الوصال في الصوم
والزيادة الى اربع في النكاح الدائم واما غير ما ذكر فاما ان لا نعلم وجهه وقصده به من الوجوب او الندب
او غيرهما واما ان نعلم انه قصد به التقرب ام لا وعلى الاول فيتردد فعله لنفسه بين الواجب والمندوب وعلى
الثاني فيتردد فعله لنفسه بينهما وبين المباح والمكروه لو قلنا بصدوره عنهم لا الحرام لعدم صدور المحرم عنهم عندنا
فهذه اقسام ثلاثة وهذا كله اذا لم يكن فعله بيانا لمجمل وسيجيء الكلام فيه فاما ما لم يعلم وجهه فهل يجب علينا مثله
او يستحب مطلقا او يباح او يجب التوقف فيه اقوال اقواها القول الثاني لنا اصالة البراءة عن الوجوب
وعدم دليل قائم عليه كما ستعرف واحتمال الاباحة مقهور بكثرة الرجحان في افعالهم ولان ذلك مقتضى

مقهور

١٥٩

الاحتياط لاحتمال الوجوب بدوا الندب ايضا فيستحب ولاجل ذلك مقتضى عموم ما دل على حسن التأسي بعد نفي دلالتها
على الوجوب واحتج القائل بالوجوب بوجوه ضعيفة اقواها الآيات الآمرة باتباعه صلى الله عليه وآله مثل قوله تعالى فاتبعوه
وفيه ان المتابعة والتأسي هو الاتيان بمثل فعل الغير على الوجه الذي فعله لان من فعل فعلا ما فعله بقصد الندب
بعنوان الوجوب ليس متابعا له فكما يمكن التجوز في مادة الصيغة لا الهيئة حتى يمكن العكس بارادة الطلب الراجح

بحجيتها

سيما والاول مستلزم للتخصيص ايضا جزما لعدم الوجوب في كثير من الافعال وفي خصوص الظواهر اجماعا مع انه اذا
حمل الاتباع على معناه الحقيقي وهو اتيان الفعل على ما فعله لاجل انه فعله على الوجه الذي فعله فالوجوب المتعلق
بهذا المعنى من جهة صيغة الامر انما يتعلق بالمقيد فلا يجوز اصلا ومنه يظهر الجواب عن قوله تعالى ان كنتم تحبون الله

بالقيد لا مع

فاتبعوني وجه الاستدلال بها انه جعل وجوب المتابعة معلقا على محبة الله التي هي واجبة اتفاقا واجيب بان
وجوب الشرط غير مستلزم للوجوب المشروط فهو فاسد لابتنائه على الخلط بين معاني الشرط وجعلها عبارة عن

وتقديره من كان يرجو به والنيوم الاخر

الشرط الاصولي ومثل قوله تعالى لقد كان لكم في رسول الله اسوة حسنة لمن كان يرجو الله واليوم الاخر فيه اسوة
حسنة ويلزمه بعكس النقيض ان من لم يكن له اسوة حسنة فليس ممن يرجو الله واليوم الاخر وهذا تهديد ووعيد
على ترك الاسوة وهو دليل الوجوب ويظهر الجواب عنه مما تقدم فان التأسي هو متابعة الفعل لاجل انه فعله
على الوجه الذي فعله لا بعنوان الوجوب مطلقا والقدح في عموم الاسوة في مقام الجواب لكراهته فيه لارجاعه
الى العموم في امثال هذا المقام في العرف والعادة والجواب عن سائر الآيات مثل اطيعوا الله واطيعوا الرسول وما
آتيكم الرسول فخذوه فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين حرج اوضح فان الاطاعة
موافقة الامر وهو حقيقة في القول والمراد بالمأتي القول بالتبادر سيما مع مقابلة قوله وما نهيكم عنه فانتهوا
وغاية ما يدل عليه الآية الاخيرة الاباحة سيما وهو في مقام توهم الحظر وابعد منه الوجوب واما الاستدلال
بالاجماع ففيه مع انهم لا يتم لا بد من اثبات حجيته لاحتمال كونه من الخصائص لا دليل على وجوب تبرئة الذمة لو سلم
فيما ثبت التكليف يقينا وتوقف براءة الذمة على العمل وهو اول الكلام واستبعاد التأسي في جميع ما ذكرنا
لتقدمه على استنباط دليل القائل بالاباحة والتوقف والجواب عنهما فالقائل بالاباحة يقول ان تعارض
الاحتمالات من الرجحان والطلب كونه من الخصائص يدرأ فلا يلتفت اليه فان الغالب موافقة النبي صلى الله عليه وآله
والائمة عليهم السلام لامتهم وتابعيهم فالاصل هو المشاركة الا ما اخرجه الدليل واما ما علم وجهه بمعنى انه يعلم وجوبه
عليه او مندوبيته او غيره ولم يعلم انه من خصايصه فالاظهر لزوم اتباعه بمعنى اشتراكنا معه في الوجه الذي
يفعله وذهب بعضهم الى ذلك في العبادات دون المناكحات والمعاملات والاخرى الى الانكار لذلك
كله لان الادلة المتقدمة للقائلين بالوجوب في المسألة السابقة وضعف احتمال الاختصاص فيما لم يعلم

[illegible]

الظهر

يعلم كونه من الخصائص واما ما علم انه ليس منها فلا اشكال فيه وضعف قول المنكر مطلقا ايضا وجوابه فيما يحتملها عدم
الالتفات الى النادر سيما مع قيام الادلة على حسن التأسي واما المفصل فلا دليل يعتد به وقد استدل
على المختار مضافا الى ما مر باجماع الصحابة على الرجوع في الاحكام الى افعاله كقبلة الصائم لما رواه ام سلمة
عن فعله والغسل بمجرد التقاء الختانين وان لم ينزل لما رواه عايشة عن فعله نظرا الى ان وجه الاول
معلوم فانه للاباحة وان الغسل من التقاء الختانين ظاهر في انه كان يفعله بعنوان الوجوب لانه كان
يجعله غسل الجنابة ويترتب عليه احكامه وغسل الجنابة واجب جزما والظاهر ان الحكم في الترك هو الحكم في الفعل
فيما يتفرع على هذا التأسي به في التباعد عن الشيء عند التخلي المعلوم انه كان على سبيل الاستحباب ثم ان
معرفة وجه فعله اما يعرف بنصه بان هذا الذي فعله بعنوان الوجوب او يعلم انه كان امتثالا لامر
يدل على الوجوب مثل قوله تعالى اقم الصلوة الدال على الوجوب او امر يدل على مجرد الرخصة او امر ندبي
والتمثيل لذلك بقوله تعالى اذا حللتم فاصطادوا كما يتوهم سهو لعموم الخطاب فيها او يعلم بانضمام القرائن
كما اشرنا في قبلة الصائم والتباعد عند التخلي او غير ذلك من القرائن ومنها اصالة عدم الوجوب الدالة
على الاباحة عليه اذا فقد الدليل على الوجوب والندب اذا وقع الفعل بيانا لمجمل فيتبعه في الوجه
ويظهر حكمه مما سبق ثم انك قد عرفت في باب المجمل والمبين حكم كون الفعل بيانا واقسام ما يدل على

فيدل على عدم مدخليته

بيانيته فاعلم ان المعصوم اذا صدر منه الفعل في مقام البيان فما علم مدخليته فيه من الحركات والسكنات
وغيرها فلا كلام فيه وما لم يعلم فان كان مما استمر ولم يكن متلبسا به قبل الفعل فالظاهر دخوله في البيان
وما كان متلبسا به قبله كالستر في الصلوة بعد مثل الطهارة لصلوة الميت اذا كان فعلها في حالة توجبها
قبلها للصلوة اليومية فالظاهر عدم المدخلية الا ان يثبت بدليل فارج وكذا الكلام في عوارض ما ذكر
مثل التقصير والتطويل والسرعة والبطؤ الغير المعتدبه عرفا ومثل تفاوت القرائة بسبب طلاقة اللسان
وعدمها في التكلم ومثل تطويل الغسل في كثير من اعضاء الوضوء وتعجيله بحيث يتفاوت في المصداق
العرفي غالبا لا يعتد بها لاقتضاء العرف ذلك وعدم انضباط ذلك تحت حد محدود ولا يجوز
منه فالتكليف به تكليف بما لا يطاق واما التفاوت الفاحش الخارج عن حد متعارف الاوساط
فالظاهر اعتباره فيشكل الاكتفاء بوضوء يغسل كل واحد من اعضائه في ظرف ساعة مثلا واما ما يشك
في دخوله في البيان وعدمه مثل التوالي بين الاعضاء في الوضوء بحيث اذا فرغ من عضو شرع في الاخر
بلا فصل وكغسل الوجه من الاعلى وكذلك اليد وكالمسح من الاعلى فان ذلك مما يشك فيه في
دخوله لان الغسل العرفي للاعضاء صادق مع الفصل وعلى اي وجه اتفق لكن اختيار هذا الفرد